T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İSMAİL ANKARAVÎ VE MESNEVÎ ŞERHİ

DOKTORA TEZİ

Semih CEYHAN
BURSA 2005

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İSMAİL ANKARAVÎ VE MESNEVÎ ŞERHİ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Mustafa KARA

Semih CEYHAN
BURSA 2005

İÇİNDEKİLER

III. BÖLÜM
İSMAİL ANKARAVÎ'NİN *MESNEVÎ* ŞERHİ

ÖNSÖZ

Tasavvufî düşünce tarihi iki döneme ayrılır: ilk dönem, klasik ya da mütekaddimin dönem diyebileceğimiz hicrî I.-VI. asırlar arası ilk zâhidler ve sonrasında sûfî şahsiyetlerin ortaya çıktığı, temel tavırlarının teşekkül edip bu tavırların dil ve yazı seviyesinde tatavvur ettiği dönemdir. Tasavvuf bu dönemde diğer İslâmî ilimler içerisinde bir yer edinme çabası çerçevesinde kendi ıstılâhlarını oluşturmuş ve sûfiler bir tabakât teşkil edecek seviyeye gelmiştir. İkinci dönem ise müteahhirîn ya da muhakkik sûfiler dönemidir ki, geleneksel dönem olan VI. /XII. asırdan modern dönemin başlangıcı olan XIII. /XIX. asrın sonuna değin uzanan yaklaşık ikinci 700 yıllık bir dönemdir. Bu dönemin birinci temel özelliği mütekaddimin döneminde ortaya çıkmış sufî şahsiyetlerin ortaya koyduğu tavırların silsile yoluyla tevârüs edilip tarîkat müesseseleri altında tesis edilmesi ve söz konusu tavırların mahiyet açısından dil ve yazı seviyesinde tespit edilmesidir. Tarihî açıdan muhakkik sûfiler döneminin ikinci temel özelliği klasik dönemde ortaya çıkmış tasavvuf ıstılâhlarının ve bu ıstılâhların delâlet ettiği tasavvufî düşüncenin tahkîk edilmesidir. Tahkîk ile kastedilen İslâm düşüncesi yapısının diğer kurucu ilimleri olan kelâm ve felsefe ile karşılaştırmalı olarak tasavvufî düşüncenin hakîkate yönelik seviyelerini, seviyelerin gerektirdiği hükümleri tahakkuk ettirmektir. Bu itibarla tahkîk dönemi, mütekaddimin döneminden intikal eden birikimin ontolojik ve epistemolojik gerçekliğinin îzâh edilmeye çalışıldığı tarihsel kesit olarak görülebilir. Bu kesitte iki isim, verdikleri eserlerle zirvededir: İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273).

İbn Arabî, bir Endülüs muhakkik sûfîsi olarak Endülüs coğrafyasında temerküz eden felsefî yaklaşımların paralelinde tasavvufî düşünceyi özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de felsefî bir form ve üslûpta detaylandırırken, Mevlânâ, bir açıdan Horasan tasavvufî yazım geleneğinin mirasçısı olarak *Mesnevî*'de hitâbî (nazm) bir metod tatbik etmiştir. İbn Arabî ve Mevlânâ farklı üslûplarına rağmen klasik dönem tasavvuf düşüncesininin tüm birikimini tahkîk etme anlamında muhakkik-sûfilerdir. Dolayısıyla ikisi de câmi´ bir tavra (berzah-ı câmi'/insan-ı kâmil) sâhiplerdir. Câmi´ tavra sâhip olmaklık kendilerinden sonraki bir geleneğin inşâsına sebebiyet vermiştir. Bu gelenekler Ekberî ve Mevlevî düşünce gelenekleridir. Ancak bu gelenekler Tasavvufî düşünce literatürünün en zengin materyallerini barındırmaktadır ki, materyaller iki geleneğin

kurucularının sûfî düşüncedeki câmi´ tavırlarından dolayı tarihî süreçte farklı tavırların ve yorumların ortaya çıkmasına da sebebiyet vermiştir. Bunun paralelinde özellikle Osmanlı dünyasında Ekberîler arasında câmi‘ tavırdan ve kemâlden bir sapmaya işâret eden "vücûdîler" denilen zümre ortaya çıktığı gibi, Mevlevîler arasında da "mukallid melâmîler" bulunmaktadır.

XI. / XVII. asır söz konusu olduğunda Mevlevî düşüncenin ihyâsında Mevlânâ'nın ve İbn Arabî'nin câmi‘ tavırlarını kendisine örnek alan İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) , İbn Arabî ve Mevlânâ'yı "muhakkik sûfîler", "ehlullah ya da Allâhîler", "müfekkirûn", "muhammedî mertebenin tercümânları", "âşıklar" ve "melâmetîler" zümresinin kibârı şeklinde tanıtır. Dolayısıyla bu iki sûfî onun düşüncesinin en başta gelen mimarlarıdır.

XVII. asrın meşhûr sufîlerinden İsmail Ankaravî, gerek mürşidlik vasfıyla irşâd hizmetinde bulunarak, gerekse ortaya koyduğu eserlerle Mevlevîlik tarihinde önemli bir yer işgâl eder. İstanbul'un ilk Mevlevîhânesi olan Galata Mevlevîhânesinde ilk defa 22 yıllık gibi uzun bir süreyi kapsayan postnişinliği süresince Mevlevîliği tasavvufî düşüncenin temellerinde mevcûd birikimin üzerinde yeniden inşâ ederek, Mevlevîliğin Osmanlı Dünyasında her açıdan nüfûz kazanmasını temin etmiştir.

İstanbul Mevlevîliğinin piri kabul edebileceğimiz İsmail Ankaravî, XVII. asır Mevlevîliğini bir şekilde düştüğü taklîd derekesinden tahkîke yönlendirerek, Mevlevî düşüncenin şeriat-tarikat-hakikat üçlemesine dayanarak inşâsında Mevlevîler arasında en fazla telif faaliyetinde bulunan velûd sûfîlerdendir. 28 adet telîfâtı arasında Mesnevî Şerhi (*Mecmû'tü'l-letâif ve Matmûratü'l-ma'ârif*) diğer eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerin hem özeti hem de tafsîli mahiyetindedir. Geleneksel dönem Osmanlı *Mesnevî* şerhleri içerisinde en mûteber kabul edileni Ankaravî şerhidir. Bu kabulün arkasında yatan sebep, şârihin şahsını ve geliştirdiği sûfî tavrını dikkate aldığımızda Ankaravî'nin genelde Osmanlı tasavvufî düşünce tarihinde özelde Mevlevî düşünce tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etmesidir. *Mesnevî* şerhini yani eserini dikkate aldığımızda, bir Mevlevî şeyhi tarafından yapılan ilk Türkçe tam şerhtir ve Ankaravî Mevlevî düşünceyi şerhinde inşâ etmekle Doğu ve Batı'da kendisinden sonraki Mevlâna ve Mesnevî çalışmalarında etkili olmuştur. Bu itibarla şârih ve şerhi üzerine doktora düzeyinde çalışma yapmak Osmanlı Tasavvuf düşüncesinin Mevlevî düşünce kanadını tespit etmek için elzem olmaktadır.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkil olan bu çalışmada, İsmail Ankaravî'nin hayatı, külliyâtı ve Mesnevî Şerhi söz konusu câmi' tavrı dikkate alınarak incelenmiştir.

Girişte başlangıçtan günümüze Mesnevî ve Mevlevîlik çalışmalarının genel mahiyeti, Ankaravî ve şerhinin nüfûzu çerçevesinde tahlil edilmiştir. Tahlil, Ankaravî şerhinin Mesnevî şerhleri tarihinde bir dönüm noktası olması itibara alınarak gerçekleşmiştir.

Birinci Bölümde İsmail Ankaravî'nin hayatı söz konusu edilmiş ve üç kısma taksim edilmiştir: İlmî hayatı, seyr ü sülûk hayatı ve meşîhat hayatı. Hayatının ele alınması, hem tarihi süreç hem de Mevlevî düşüncede edindiği bizatihi sûfî tavrı ya da mertebesi birlikte değerlendirilerek tahakkuk etmiştir.

İkinci Bölüm, İsmail Ankaravî'nin külliyâtına tahsis edilmiştir. Tahsîs, iki kısma taksim edilmiştir: Mesnevî ile doğrudan alâkalı eserleri ve diğer eserleri. Her kısma dâhil olan eserler, Ankaravî'nin yedi rakamına atfettiği kudsiyyetten ve yedinin eşyâyı en kuşatıcı tarzda kategorize etmesinden dolayı yedili gruplar halinde tahlil edilmiştir. Tahlilde eserlerinin tasavvuf literatüründeki yerinin tespit edilmesine çalışılmıştır. Böylelikle birinci bölümde İsmail Ankaravî'nin edindiği tavır açısından Mevlevî düşünce tarihindeki yeri tespit edilirken, ikinci bölümde bu tavrın yazı seviyesindeki keyfiyetinin incelenmesine gayret edilmiştir.

İsmail Ankaravî'nin Mesnevî şerhinin ele alındığı Üçüncü bölüm ise beş kısma ayrılmıştır. İlk kısımda şerh genel özellikleriyle bahis konusu edilmiştir. Ankaravî'nin tabiriyle tahkîk faaliyeti olan şerhte tatbik edilen tahkik seviyeleri izah edildikten sonra, ikinci kısımda Mesnevî literatürü tarihinde sadece Ankaravî'nin şerh ettiği Mesnevî'nin tartışmalı VII. cildi bütün boyutlarıyla bir "mesele" şeklinde vaz edilerek tartışılmıştır. Üçüncü kısım İsmail Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce tarihindeki yerinin tespitidir. Modern dönemde Mevlânâ'nın sûfî anlayışının teşekkülünde sadece Şems-i Tebrîzî faktörüyle izah edilmesinin aksine, bu kısımda üç yakın ve uzak sebep/çevreyle (Horasan tarikat anlayışı (Bahâeddin Veled ve Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî)-Horasan Melâmetiliği (Şems-i Tebrîzî)- Endülüs-Anadolu vahdet-i vücûd anlayışı (İbn Arabî ve Sadreddin Konevî) irtibatlı bir şekilde Mevlânâ'nın Tasavvufî düşüncesi tarihi seyirde tahkik edilmeye çalışılmıştır. Dördüncü kısım İsmail

Ankaravî’nin Mesnevî hakkındaki değerlendirmelerini içermektedir. Bu değerlendirme tarihsel maksad, nefsü’l-emirdeki maksad ve usûl başlıkları altında yapılmıştır. Beşinci kısımda Mesnevî’nin mana açısından özünü yansıtması itibariyle ilk 18 beyitte söz konusu tahkikin Ankaravî düşüncesi ışığında nasıl yapıldığı analiz edilmiştir. Analizde Şem‘î şerhiyle karşılaştırmalara gidilmiştir.

Sonuç bölümünde ise İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi hakkında varılan küllî neticelere yer verilmiştir.

Bu vesileyle çalışma sürecindeki teşvik, rehberlik, sabrı ve hoşgörüsüyle başta muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa KARA’ya, araştırmanın her safhasında eserlerinden ve düşüncelerinden istifâde ettiğim hocam Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ’a, akademik hayatımın ilk döneminde yetişmemde büyük katkıları olan hocalarım Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz ve Prof. Dr. M. Erol Kılıç’a, araştırma konusunun tespitinde İsmail Ankaravî üzerine yaptığı çalışmayla vasıta olan Prof. Dr. Erhan Yetik’e teşekkür ederim. Ayrıca tezi hazırlamam için gereken maddî şartları hazırlayan TDV İSAM’a, yardımlarını esirgemeyen Dr. Nihat Azamat’a ve bütün dostlarıma teşekkür etmeyi vazife addederim.

Semih CEYHAN

Üsküdar-2005

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.s.	: Aleyhisselâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜSBE	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜTAED	: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
b.	: İbn, bin
bkz.	: bakınız
DBİA	*: Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi*
DEFM	*: Darulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*
der.	: derleyen
DEÜİFD	*: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
DİA	*: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*
ed.	: editör
EI	*: The Encylopedia of İslam*
EÜSBED	*: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*
GAL	*: Geschichte der Arabischen Litteratür*
GAS	*: Geschichte des Arabischen Schrifttums*
haz.	: hazırlayan
hş.	: hicrî şemsî
HÜSBE	: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hz.	: Hazreti
İA	*: İslam Ansiklopedisi*
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
JOTS	*: Journal of Turkish Studies*
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: milâdî
MÜFEF	: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	:neşreden

ö.	: ölümü
Sül.	: Süleymaniye
SÜSAM	: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜTAE	: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
ts.	: tarihsiz
tsh.	: tashih eden
TUBA	*: Türklük Bilgisi Araştırmaları*
UÜİFD	*: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vr.	: varak
YEE	*: Yıldız Esas Evrâkı*

GİRİŞ

GELENEKSEL DÖNEMDEN MODERN DÖNEME MESNEVÎ, MEVLEVÎLİK ÇALIŞMALARININ MAHİYETİ VE İSMAİL ANKARAVÎ'NİN MESNEVÎ ŞERHİ

1. Geleneksel Dönemden Modern Döneme *Mesnevi*, Mevlevilik Çalışmalarının Mahiyeti Ve İsmail Ankaravî'nin *Mesnevi Şerhi*

Mesnevî ve Mevlevîlik üzerine yapılan çalışmaları 4 kültürel bölge klasifikasyonu altında değerlendirmek daha açıklayıcı olacaktır: Anadolu sahası, İran-Hint alt-kıtası, Arap ve Batı dünyası. Zira mekâna dayalı yapılan açıklama tarzları zamansal ya da kronolojik sürekliliği de gözetmeyi beraberinde getirmektedir. Zaman ve mekân kategorisi çalışmaların nefsü'l-emirdeki ya da ontolojik mâhiyetlerini anlamaya sadece ışık tutmaktadır. Aksi takdirde materyallerin tarihî ve coğrafî şartların ürünü olarak değerlendirilmesine kapı aralar ki, beşerî yönün ön plana çıkarılıp metafiziksel olanın göz ardı edilmesine sebebiyet verebilir. Dolayısıyla *Mesnevî* ve Mevlevîlik literatürü beşerî olan ile gaybî olan arasındaki irtibat mümkün olduğu ölçüde kurularak incelenmeye çalışılmıştır.

1.1. Anadolu Sahası:

Mevlânâ, Horasan vilâyetinin Harezm bölgesine bağlı hâlihazırda Afganistan-Tacikistan sınırında yer alan Vahş şehrinin Belh kasabasında doğup tüm Horasan ve Hicaz'ı kat´ ettikten sonra Anadolu'ya gelmiş ve Konya'da ikâmet etmiştir. Bu itibarla Anadolu sosyal muhitinde sûfî düşüncesini yaydığı için en başta bir Anadolu sûfîsidir. Nitekim eserlerinde dilden folklora Anadolu kültür unsurlarını görmek mümkündür.[1]

Mevlânâ düşüncesi ve *Mesnevî* hakkında Anadolu sahasında yazılmış ilk eser, Mevlânâ'nın yakın dostu ve Ekberîliğin ikinci pîri Sadreddin Konevî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî*'ye yazdığı Arapça takrîzdir (Sül. Ktp. Nâfiz Paşa 654; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 2024).[2] Konevî ve öğrencilerinin Mevlânâ ve çevresiyle yakın ilişkiler içinde oldukları, semâ´ meclislerinde bir araya geldikleri tarihî bir gerçektir. Dolayısıyla modern dönemde tefrik edilmeye çalışılan Konevî ve Mevlânâ'nın birliktelikleri sanılanın aksine

---

1 Hacı Ahmet Sevgi, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Âdetleriyle ilgili Bilgiler*, Kayseri 1994.

2 Feridun Nâfiz Uzluk, "Celâleddin Rûmî", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1960, X, 110; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, İst: MEB 1973, sunuş XXXII. Gölpınarlı bu takrîzin uydurma olduğunu, Sadreddin Konevî'nin ismine yamandığını iddia etmektedir. Bu iddiasını temellendirmede Ekberî ve Mevlevî düşünce arasına koyduğu hatt-ı fâsılı kullanmaktadır.

oldukça güçlüdür. Konevî ve öğrencileri ile Mevlânâ arasında eser tedâvülü de bunun bir göstergesidir. Nitekim Konevî *Mesnevî*'ye takrîz yazdığı gibi, Konevî öğrencisi Saidüddin Fergânî de İbn Fârız'ın *Tâiyye kasîdesi*ne yazdığı şerhi Mevlânâ'ya takdîm etmiştir.[3]

Mevlânâ düşüncesi ve geleneğine ilk sistematik mâhiyette form kazandıran oğul Sultan Veled'dir (ö. 712/1312). Sultan Veled *Mesnevî*'yi tanzîr ederek *İbtidânâme*'yi yazmıştır. *İbtidânâme* mana açısından bir tür *Mesnevî*'nin ilk şerhi mâhiyetinde değerlendirilebileceği gibi, Mevlânâ'nın tarihsel biyografisini ilâhî seviyede tekâbüliyetini araması açısından oldukça önemli bilgiler sunar. Meselâ Şems-Mevlânâ karşılaşmasını Hızır-Musa ilişkisi seviyesinde ele alır ki, Mevlânâ'nın hayatında tüm olup biten ilâhî olanın kâmil mânâda tecellîsinden ibâret bir şekilde değerlendirilir. Diğer eserleri *Rebâbnâme* ve *İntihânâme* de ilk eser gibi aynı özellikler taşımaktadır. *İbtidânâme* Hakîm Senâî'nin *İlâhînâme*'si vezninde yazılırken, *Rebâbnâme Mesnevî*'nin müseddes-i maksûr (fâilâtün fâilâtün fâilün) ve müseddes-i mahzûf (fâilâtün fâilâtün fâilât) vezninde yazılmıştır. Şâyet vezin dildeki düşüncenin ritmi ise Sultan Veled *Mesnevî* ritmini ve düşüncesini *Rebâbnâme*'de yakalamıştır denilebilir. Mevlâna *Mesnevî*'de (neynâme) "ney" mecâzını kullanırken, Sultan Veled neynâmenin şerhi mâhiyetindeki eserinde rebap mecâzını kullanması bazı durumlara işâret etmektedir. Sultan Veled'e göre neyde inlemek az iken rebâpta daha fazladır. Ney ve rebâp sûretlerinin tahkîkini Sultan Veled şöyle yapmaktadır: " neyden ve rebaptan, ayrılıklardan inlerler diye söylenenlerin hepsi istiâre ve mecâzdır, gerçekte onların inlemeleri, eskiden ilm-i ilâhîde bulunmuş oldukları halde, şimdi sûrete bürünmüş olarak Hakk'ın vuslat ve tevhid manasından, ilm-i ilâhîdeki sûretinden ayrı düşmüş olmalarından dolayıdır. Şimdi ise ney ve rebâp o ilk vuslatı istemektedirler, ancak bu da isti´âredir." Dolayısıyla Sultan Veled, *Mesnevî*'deki insanın hakîkatini veya ´ayn-ı sâbitesini arayışının mücmelliğin tafsîl ettiğini ileri sürmektedir. Bu tafsil hasebiyle eseri, *Mesnevî*'deki tasavvufî düşünceye dâir konuların şerhi özelliğindedir. *İntihânâme* ise *Rebâbnâme*'nin devâmı mâhiyetindedir ve konular bir derece daha tafsile tâbi tutulur. *Rebâbnâme*'nin bir diğer mümeyyiz vasfı, *İbtidânâme*'de ele alınan Mevlânâ'nın hayatı ve Mevlevîlik ile ilgili ilk elden bilgiler ihtivâ etmesidir.[4] *Ma´ârif* ise Mevlânâ'nın *Fîh-i Mâfîh*'i gibi *Mesnevî*'deki

---

3 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, der. Şerâfettin Yaltkaya, İstanbul 1942, 164.

4 Veyis Değirmençay, *Sultan Veled ve Rebabnâme*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996, 54-

sûfî düşüncenin nesren îzâhından ibârettir.

Bir Anadolu sûfîsi olduğu hâlde Mevlevîliği ve *Mesnevî* düşüncesini Hindistan'da yayan Ahmed-i Rûmî 725/1325'te *Dekâiku'l-hakâik ve Rekâikü't-tarâik* (Tahran 1354 hş.). adlı eserini yazmıştır. *Mesnevî*'nin literal anlamda ilk Farsça şerhi kabul edilen eser, 80 bölüme ayrılmış olup her fasıl bir âyet veya hadis ile başlamaktadır. Daha sonra konuyla ilgili *Mesnevî* beyitleri sıralanmaktadır.

Mevlânâ'nın biyografisi, düşüncesi ve eseri hakkında târihsel ilk çalışmalar Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr'a (ö. 712/1312) ait *Risâle be Menâkıb-i Hazret-i Hüdâvendigâr* ile Ahmed Eflâkî'ye (ö. 762/1360) ait *Menâkıbü'l-ârifîn'*dir. Mevlâna'nın menkıbeleri ilk defa mürîdlerinden Sipehsâlâr tarafından yazılmış; Ulu Ârif Çelebi (ö. 719/1320) zamanında yaşamış Ahmed Eflâkî, bu menkıbelere Ulu Ârif Çelebi'nin emriyle eklemeler yapıp 718/1318-754/1358 yılında genişletmiştir. Sonra Çelebi Abdülcelil zamanında Abdülvehhâb Hemedânî Eflâkî'nin Menâkıbnâmesini özetleyerek *Sevâkıbü'l-menâkıb* adında bir eser yazmış ve Galata Mevlevîhânesi'nin IV. postnişini *Mesnevî*hân Mahmûd Dede (ö. 1010/1601) *Sevâkıb*'i Türkçeye çevirmiştir. Mevlâna'nın kırk yıl kadar hizmetinde bulunan Sipehsâlâr, *Menâkıbnâme*'sinde Mevlânâ'nın babası Bâhâeddin Veled'den başlayarak, Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî, Selâhaddin Zerkûbî, Hüsâmeddin Çelebi, Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi, Şemseddin Âbid Çelebi ve Mevlânâ'nın meşhûr mürîdleri hakkında menkıbeler derlemiştir. Bunların yanı sıra eser Mevlânâ'nın tarîkat âdâbı, sûfi hayatı ve *Mesnevî*'si hakkında ilk elden bilgiler içermektedir. Kısa ve öz bir menâkıbnâme olan Sipehsalâr risâlesi, Eflâkî tarafından Mevlânâ öncesi ve sonrası dönem, sosyal çevre, siyâsî ve sosyal vâkıâlarla ilgili rivâyetlerle zenginleştirilmiştir. Bu açıdan Eflâkî Menâkıbnâme'si XIII. asır Selçuklu dünyâsı hakkında zengin bilgiler sunmaktadır.[5] Ancak Eflâkî'deki rivâyetlerin çeşitliliği,

---

56, 59.

5 Sipehsâlâr Risâlesi Farsça'dan Türkçe'ye ilk olarak A.Avni Konuk tarafından 1331/1912'de ardından aynı yılda Midhat Bahârî-i Hüsâmî (Baytur) tarafından ikinci kez tercüme edilmiştir. A.Avni Konuk çevirisi 2004'te Tahir Galip Serhatlı tarafından sadeleştirilerek yayına hazırlanmıştır. Sipehsâlâr'ı günümüz Türkçesine aktaran ise Tahsin Yazıcı'dır. Eser önce Hindistan'da Cawnpore'da 1319/1901'de yayınlandıktan sonra, edisyon-kritikini *Zindegânâme-i Mevlânâ Celâleddin Mevlevî* adıyla İranlı Mevlânâ uzmanı Saîd Nefîsî 1947 tarihinde yapmıştır. Eflâkî Menâkıbnâme'sinin edisyon-kritiğini Tahsin Yazıcı gerçekleştirmiş, daha sonra günümüz Türkçesi'ne aktarmıştır. Eserin ilk tam tercümesi Zâhid b. Ârif tarafından 803/1401'de Mahzenü'l-esrâr adıyla, daha sonra Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Ebû bekir Dede'nin oğlu dervîş Nasır Abdülbâki Dede tarafından 1208/1793-1212/1797 tarihleri arasında, iki yıl sonra da Gevrekzâde Hafız Hasan (ö. 1216/1801) tarafından yapılmıştır. Diğer kısmî tercümeleri için bkz. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc.Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995, 145-150.

muhtelif sûfîlere dair tavrının farklılık arz etmesi Mevlânâ ve Mevlevîlik uzmanlarını zihnî tutarsızlığa sürüklemiştir. Bu tutarsızlık sebebiyle Eflâkî Menâkıbnâmesine araştırmacılarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.[6] Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceği doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Târihleri arasında *Devletşâh Tezkire*'si, Hamdullah Müstevfî'nin *Târîh-i Güzîde*'si, İbn Bîbî'nin *Tevârih-i âl-i Selçuk*'u ile İbn Battuta *Seyâhatnâme*'si Mevlânâ ve etrafı hakkında ilk elden bilgiler veren eserler olarak dönemin rûhunu yansıtmaktadırlar. Bir sûfî tabakâtı olarak Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ü Mevlâna'nın hangi sûfî geleneklerle bağlantı içerisinde olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Câmî Ekberî ve Nakşî olması hasebiyle Mevlânâ'ya dair rivâyetlerde seçici davranır. Nakşîliğin Yesevî ve Kübrevîliğin devâmı mâhiyetinde olması sebebiyle Mevlâna'yı bir yandan Kübrevîlerle ilişki içerisine sokarken, diğer yandan Ekberî olması vesilesiyle Sadreddin Konevî ile yakın ilişkilerini ön plana çıkarmaktadır. Anadolu sûfî gruplarının ve Mevlevîlerin karakteristik husûsiyetlerini tanıtması açısından Vâhidî'nin *Menâkıb-i Hâce-i Cihân*'ı oldukça ilginç bir manzûm eserdir. Mevlânâ aynı zamanda Hanefî fakîhi olması itibariyle Kureşî'nin Hanefî tabakâtı *Cevâhirü'l-muziyye fî Tabakâti'l-hanefiyye*'de babası ve oğluyla birlikte yer almaktadır.

Anadolu Selçukluları döneminde Mevlânâ düşünce ve geleneğinin yani Mevlevîliğin Anadolu topraklarında yayılması, Ulu Ârif Çelebi'nin Menteşeoğulları, Aydınoğulları, Germiyanoğulları ve Eşrefoğullarına yaptığı ziyâretlerin sonucunda Mevlevîhânelerin açılması ile gerçekleşmektedir. A.Yaşar Ocak, Çelebi'nin bir Bizans Uç beyliği olan Osmanoğullarına seyahat düzenlememesini Mevlevîliğin Osmanlı'ya geç girmesine sebep olmuştur şeklinde yorumlar. Nitekim Ocak'a göre Osmanlıların ilk tanıştığı sûfî zümreleri Abdâlân-ı Rûm denilen kalender meşreb gruplardır.[7] Ancak bu iddia Orhan Gazi'nin bazı Mevlevî şeyh ve mürîdleriyle bireysel ilişki içerisinde olduğu gerçeğiyle çürütülebilir. Zira Mevlânâ gibi Anadolu, Horasan ve Ahmed-i Rûmî

---

6 Bedîüzzaman Firûzanfer ve Abdülbâkî Gölpınarlı'nın tenkidleri için bkz. Bedîüzzaman Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, trc. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1997, II. Baskı, 57; I. Baskı, 30-31; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1993, 14-15.

7 A.Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII Yüzyıllar) Meselesine Kısa bir Bakış", *SÜTAE Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II/2 (1996), 18-19.

vasıtasıyla Hint alt-kıtasında tanınan bir sûfînin Osmanoğulları tarafından göz ardı edilmesi tarih dışıdır. Mevlevîliğin bir tarîkat ve müessese olarak Osmanlı dünyasında nüfûz alanı bulması ise II. Murad dönemine (1421-1451) denk gelir ve Osmanlı'nın bir devlet hâline gelmesi Fâtih zamanında olduğu hatırlanırsa Mevlevîliğin Osmanlı'ya intikâli çok da geç bir dönemde vuku bulmamıştır denebilir. II. Murad Edirne'de Mevlevîlere oldukça büyük bir mevlevîhâne açmış; Mevlevîlik bir tarîkat ve düşünce olarak Osmanlı'da nüfûz alanı bulmuştur.[8]

Osmanlı Mevlevîlerini tanıtan kaynakların başında en mufassalı olan Sâkıb Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân'ı* gelmektedir. Eser üç bölümden oluşur: ilk bölüm *Menâkıbü'l-ârifîn'in* bittiği yerden XVIII. asra kadar olan Mevlânâ dergâhı çelebilerinin hâl tercemelerini içermektedir. İkinci bölüm çeşitli Mevlevîhânelerde şeyh olanlara, üçüncü bölüm Mevlevîlerce tanınmış dervişlere tahsis edilmektedir. İlk iki bölümün sonunda Mevlevî kadınların hâl tercemeleri vardır. Bu durum, Mevlevî kadınlar ile Bâciyân-ı Rûm geleneği arasında irtibatlar kurulmasının imkân dairesinde olabileceğini akla getirmektedir. Eser 1283/1866'da Matbaa-i Vehbiyye'de basılmıştır. Gölpınarlı Eflâkî'ye yönelttiği türden tenkidi Sakıp Dede'ye ve tüm Mevlevîlik kaynaklarına yöneltir. Eserin ıstılahlarla dolu olduğunu ve tarih hatalarıyla ma´lûl olduğunu söyler.[9] Tarih hataları bir tarafa eser esas olarak her bir Mevlevînin Mevlevîlik tarihindeki mertebesini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu mertebe sosyal ve siyasi olan-bitenle irtibatlı olduğu gibi, her bir Mevlevinin ilâhî olana yönelik taallukunu gösterir. *Sefîne*'nin ıstılahlarla örülü olması tenkidi Gölpınarlı'nın XVIII. Asır Osmanlı yazım dilindeki gelişmelere pozitivist bir dil ve mantıkla yaklaşmasından ötürü eksik bir idrâkin sonucudur. Eserinde şiirsel bir dil kullanan Sakıp Dede, XVII. Asırda ortaya çıkan nesirde Türkçeleşmeyle birlikte şiirde Farsça-Arapça-Türkçe kaynaşmasının izini takip eder. Galata Mevlevîhânesi şeyhi Gâlip Dede (ö. 124/1799)'nin musâhibi olan Esrâr Dede'nin (ö. 1211/1897) *Tezkire-i Şu´arây-ı Mevlevîyye'si*, mürşidi Şeyh Gâlib'in topladığı ve seçtiği Mevlevî şâirlerine ait şiirlere, şâirlerin hal tercemelerini de ilâve etmek sûretiyle meydana getirdiği eseridir. Esrâr Dede bu eseri Şeyh Gâlib'in emriyle telîf etmiş, Sakıp Dede'nin *Sefîne-i Mevlevîyye*'sini kaynak almış ve Sâkıp Dede'nin bıraktığı yerden, daha sonra yaşamış olan Mevlevî şeyhleri ve dervişlerinin hal

---

8 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, London 1973, 201.

9 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 15-16.

tercemelerini de eserine dercetmiştir.[10] *Tezkire*, Ali Enverî tarafından kısaltılarak *Semâhâne-i Edeb* adıyla 1309/1891-92 yılında Âlem Matbaasında basılmıştır. Sahih Ahmed Dede'nin (ö. 1229/1813) *Mecmû´atü't-tevârihi'l-Mevlevîyye'si* kronolojik sıra takip eden yegâne Mevlevîlik târihidir. Galata Mevlevîhânesi şeyhlerinden Mehmed Kudretullah Dede'nin (ö. 1288/1871) babası ve Yenikapı Mevlevîhânesi'nin aşçıbaşısı Sahih Ahmed Dede'nin eseri, Hz. Peygamber ve dört halîfeden başlayarak Mevlevî silsilesi içinde yer alan ve Hz. Ebû Bekir'e kadar ulaşan sûfîlerin hal tercemelerini içermektedir. İlk dönem Mevlevî kibârından kendi zamanına kadarki Mevlevî meşâyihini şâyet varsa eserleriyle birlikte ele alan Dede, Mevlevîhânelerin tesis tarihini ve bânîlerini de kaydetmektedir.[11] Osmanlı Mevlevîlik Tarihi kaynakları arasında sayılan eserlerin dışında Şerifzâde Mehmed Fâzıl b. Mustafa (Şerifzâde Mehmed Fâzıl Paşa) (ö. 1299/1882)'nın *Şerhü'l-evrâdi'l-müsemmâ bi hakâyık-ı ezkâr-ı Mevlânâ*, Ali Nutkî Dede'nin (ö. 1219/1804) *Defter-i Dervişân I*, Abdülbâki Nâsır Dede'nin (ö. 1236/1821) *Defter-i Dervişân I*I, Hüseyin Fahreddin Dede'nin (ö. 1329/1911) *Mecmuâ*, Mehmed Ziyâ'nın (ö. 1927) *Merâkiz-i Mühimme-i Mevlevîyyeden Yenikapı Mevlevîhânesi*[12] zikredilebilir.[13] Mevlevîler, pîrlerinin aynı zamanda şâir olması hasebiyle divânlar ve mesnevîler tertip etmişler, bu sûretle Şuarâ Tezkirelerinde büyük bir çoğunluğu teşkîl etmişlerdir.[14] Mevlevîlerin 1001 günlük çille döneminde sanatın çeşitli dallarında (musiki, hat, resim, minyatür, ahşap oymacılık vs.) meslek kesbetmeleri göz önünde bulundurularak Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin (ö. 1202/1787) *Tuhfe-i Hattâtîn'i*, Sadettin Nüzhet Ergun'un *Türk Musikisi Antolojisi*'si büyük çoğunluğunu sanatkâr Mevlevîleri ihtivâ eder bir mâhiyete bürünmüştür.

Modern dönemde Mevlevîlik tarihinin önde gelen ismi Abdülbâki Gölpınarlı'dır (ö. 1982).[15] Melâmî-Mevlevî-Şii meşreb Gölpınarlı gerek *Mevlânâ Celâleddin* gerekse de *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* adlı eserlerinde kendi meşrebini Mevlevîlik târihi içerisinde arama çabasındadır. Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesi

---

10 Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu´arâ-yı Mevlevîyye İnceleme-Metin*, haz. İlhan Genç, Ankara 2000.

11 Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târîhi (Mecmû´âtü't-tevârîhi'l-Mevlevîyye)*, haz. Cem Zorlu, İstanbul 2003.

12 Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, haz. Yavuz Semenoğlu, İstanbul 1930.

13 Bu eserlerin tanıtımı için bkz. Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003.

14 Mustafa İsen, "Türkçe Şâir Tezkireleri", *JOTS Türklük Bilgisi Araştırmaları*, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, XXVII/2, (2003), 271-279.

15 A.Gölpınarlı'nın çalışmaları için bkz. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002, 180; Ömer Faruk Akgün, "Abdülbâki Gölpınarlı", *DİA*, XIV, 146-149.

tarihinde yer almasını sadece Şems-i Tebrîzî faktörüne bağlayan Gölpınarlı, Mevlâna'nın mevcûd sûfî çevrelerle irtibâtını kurup, hangi tasavvufî gelenekleri tevârüs ettiği konusunu göz ardı etmiş ve indirgemeci bir anlayış içerisine düşmüştür. Günümüz akademyasında Tasavvuf Tarihi ve Sanat Tarihi kürsülerinde yapılan Mevlevîlik tarihi üzerine yapılan çalışmalar Gölpınarlı'nın ileri sürdüğü tezleri yeni bulunan arşiv belgeleri ışığında aşmaya çalışmaktadır. Sezai Küçük'ün *Mevlevîğin Son Yüzyılı* adlı eseri ile Bârihüdâ Tanrıkorur'un *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimârî Özellikleri I-III* adlı doktora tezi, Gölpınarlı'nın Şemsî-Veledî ayrımına dayalı Mevlevîlik tarihi okumasının ötesine geçerek, Mevlevîliğin süreç içerisinde Mevlânâ'nın câmi´ tavrından dolayı ne kadar farklı meşrebleri barındırdığını göstermesi açısından günümüzde önemli başvuru kaynakları olmuştur.

Mevlevîlik âdâb ve erkânı söz konusu olduğunda, Pir Âdil Çelebi tarafından Mevlevî mukabelesi son şekliyle düzenlendikten sonra mukâbelenin ihtiva ettiği sembolleri açıklamak amacıyla yazılan ilk âdâb risâlesi mahiyetindeki elli iki beyitten meydana gelen Divane Mehmed Çelebi'nin *Mesnevî*'si ile *Tarîkatü'l-ârifîn* adlı kısa hacimli mensûr eseri bu konuda ilk yazılan telifât arasındadır. Divâne'nin çalışmalarından sonra sülûkla ilgili en kadim eser, Divane'nin mürîdi ve Muğla Mevlevîhânesi şeyhi Şahidî'ye aittir. Uzmanlar Mevlânâ'ya ve Sultan Veled'e de atfedilen "*´Işknâme*" ve "*Tıraşnâme*" adlı ilki Türkçe diğeri Farsça manzûm risâlelerin aslında Şâhidî'ye ait olduğunu belirtirler[16]. *Tıraşnâme*, tâlibin Mevlevî şeyhine intisâb ederken dünyadan yüz çevirmeye delâlet eden (zühd) çâr-ı darb uygulamasının şekli ve tasavvufî işâretlerini ihtivâ etmektedir. Osmanlı'da Mevlevî erkânını ve tasavvufî mâhiyetini en detaylı îzâh eden İsmail Ankaravî olmuştur. Ankaravî'nin ardından Kösec Ahmed Dede'nin (ö. 1195/1781) Arapça yazdığı *Tuhfetü'l-behiyye fî Tarîkati'l-Mevlevîyye* adlı Mevlevî sülûkuna dair eseriyle, Şeyh Gâlip'in Arapça yazdığı *Tuhfe* hâşiyesi *Sohbetü's-sâfiyye* gelmektedir.[17] Son dönemde Ahmed Remzi Akyürek *Sohbetü's-sâfiyye*'yi Türkçeye tercüme etmiştir. Gölpınarlı'ya göre İsmâil Ankaravî, Mevlevîlik âdâbını günümüze ulaşmış şekliyle eserlerinde ta´yîn eden ilk Mevlevîdir. Ancak Gölpınarlı'ya göre bu âdâb

---

[16] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 100-101; Nuri Şimşekler, *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i esrâr'ı*, SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1998, 50-51.

[17] İbrahim Kutluk, "Şeyh Gâlip ve Sohbetü's-sâfiyye", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III (1949), 41. Kutluk'un makalesi, Şeyh Gâlib'in *Sohbetü's-sâfiyye* adlı eserinin Ahmed Remzi Akyürek tarafından *Nüshatü'ş-şâfiyye fî tercemeti's-sohbeti's-sâfiyye* başlığıyla yaptığı tercümesine dayanmaktadır. Fakat Kutluk, Akyürek'in tercümesini sadeleştirirken hatalar yapmıştır.

Mevlânâ zamanında tatbik edilmediği için uydurma şeyler olarak değerlendirilmelidir. Gölpınarlı bu görüşüyle bir mirasın tarikat denilen cemaat yapısıyla toplumu irşâd edebildiği hakikatini göz ardı etmektedir. Semâ risâlelerini de Mevlevîlik erkânı bâbında değerlendirmek gerekir ve bu anlamda semâ‘ risâleleri müstakil bir literatür teşkil edecek mahiyete sahiptir. Son dönemde Mevlevî âdâbına dair müstakil telif verenler arasında Abdülbâki Gölpınarlı, Fuat Yöndem ve Hüseyin Top gelmektedir.

Geleneksel Osmanlı döneminde Mevlânâ düşüncesini yansıtması anlamında ilk *Mesnevî* çalışmaları XIV. ve XV. asra dayanmaktadır. Bu çalışmaların mahiyeti *Mesnevî*'den yapılan uyarlamalar, mütercimin meşrebine göre seçtiği bazı beyitlerin kısmen tercüme ve alıntılanması şeklindedir. Böylece metinler-arası bir birliktelik sağlanmaya çalışılmıştır. Bu aynı zamanda Osmanlı sûfî şiirinin doğasında olan bir şeydir.Geç dönemde Şeyh Gâlip'in *Hüsn ü Aşk*'ı bu türün zirvesi kabul edilir. Sultan Veled'in eserlerinden sonra Âşık Paşa'nın (ö. 1332) *Garipnâme*'si, Yazıcıoğlu'nun (ö. 1412-3) *Muhammediyye*'si, Germiyânlı Ahmedî'nin (ö. 1412) *İskendernâme*'si, Hatipoğlu'nun *Letâyifnâme*'si, Bedr-i Dilşâd'ın (XV. Asır) *Muradnâme*'si, Şeyhî'nin (ö. 1431) *Hüsrev ü Şirin*'i, Arif'in (XV. Asır) *Mürşidü'l-´ubbâd* ve *Mi´râc-ı Nebî'*si, Zaîfî'nin (XV. Asır) *Gazavât-ı Sultan Murâd Han'ı*, Hayâlî'nin (XV. Asır) *Ravzatü'l-envâr*'ı *Mesnevî*'den kimi hikâye ve beyitler ihtivâ etmektedir.

Gülşehrî (ö. 717/1317) Anadolu sahasında *Mesnevî*'nin Türkçe'deki ilk mütercimi kabul edilmekle[18] birlikte eserleri incelendiğinde beyitlerinin sadece *Mesnevî*'ye yönelik olmadığı görülmektedir. Gülşehrî'nin *Feleknâme* (telifi 701/1301)'si mebde-meâd konusunu işlemektedir. *Mesnevî* için de bu konuyu içermektedir denilebilir. Nitekim Ankaravî'nin *Mesnevî* üzerine yaptığı en son çalışmanın adı *Mebde ve Me´âd* Risâlesi'dir[19] *Kerâmât-ı Ahî Evran*'ı yazmasından dolayı Ahî Evran'ın talebelerinden olması kuvvetle muhtemel olan Gülşehrî kendisini, Senâî, Attâr, Nizâmî, Sa´dî, Mevlânâ ve Sultan Veled'in devâmı saymakta ve kendisini aynı edebî daire içinde görmektedir. *Mantıku't-tayr*'ında (telifi 717/1317) *Mesnevî*'den Tavukla Kaz Palazları hikâyeleri (II, b. 3774-3780), Hâce ile Tûtî hikâyesi (I, b. 1612-1918), Nahivci ile Gemici hikâyesi (I, b. 2937-2954), Aslan ile Tavşan Hikâyesi (I, b. 935-1430), Süvâri ile Yılan tutan Adam

---

[18] Müjgân Cunbur, "Mevlânâ'nın İlk Mütercimi Gülşehrî", *Mevlâna Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, der. Feyzi Halıcı, Konya 1983, 33.

[19] Sadettin Kocatürk, *Gülşehrî ve Feleknâme*, Ankara 1982.

hikâyesini (II, b. 1896-1948) aynen tercüme ederek kullanmıştır.[20] XV. yüzyılda Dede Ömer Rûşenî *Neynâme* adlı mesnevisinde *Mesnevî*'nin ilk 18 beytini nazmen tercüme ve kısmen şerh etmiştir. Dede Ömer'in *Mesnevî* ile aynı vezinde olan *Çobannâme*'si *Mesnevî*'deki Mûsâ-Çoban hikâyesinin serbest bir tercümesinden ibarettir. *Mesnevî*'de yaklâşık 100 beyit ve 3 başlıkta verilen hikâye *Çobannâme*'de 517 beyit ve 24 başlık altında verilmiştir.[21] İbrahim Tennûrî (XV. Asır) Fatih Sultan Mehmed'e takdim edilen Türkçe *Gülzâr-ı Mânevi*'sinin "Ney ve Çeng" bölümlerinde *Mesnevî*'nin ilk 18 beytini yeniden uyarlayarak tercüme etmiştir.[22]

XVII. yüzyılda Halvetî şeyhlerinden Muhammed Nazmi Efendi *Mesnevî*'nin I. cildini her hangi bir şerh ihtivâ etmeden *Sırr-ı Ma΄nevî* ismiyle nazmen tercüme etmiştir. Bu açıdan ilk olma özelliğine sahip eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (H. Hüsnü Paşa, nr. 693/2).[23] *Mesnevî*'nin ilk tam Türkçe manzûm tercümesi XVIII. yüzyılda Süleyman Nahîfî (ö. 1738) tarafından yapılmıştır. Âmil Çelebioğlu eseri sadeleştirerek Bulak baskısının tıpkı basımıyla birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1967-1972) Çelebioğlu neşrine, Bulak baskısının sonunda yer alan Ferrûh Bey'in tartışmalı VII. cilt tercümesini dâhil etmemiştir. Şâkir Mehmed Efendi (ö. 1836), *Mesnevî*'yi VII. cildiyle beraber *Mesnevî-i Şerîf Ma΄a Terceme-i Manzûme-i Türkî* adıyla manzûm olarak 1251/1835'te Türkçe'ye çevirmiştir. Manzûm tercüme II. Mahmud'a takdim edilmiştir. *Kütük* dergisini çıkaran Süleyman Hayri Bey'in (ö. 1891) I. cildin bir kısmını (172 beyit) içeren mesnevî vezninde manzûm tercümesi Gölpınarlı vd. tarafından çeşitli tenkitlere uğramasına rağmen güzel bir tercümedir (İstanbul: Hayri Bey Matbaası 1308). Hayri Bey VII. Cilt tartışmalarında ileri sürdüğü fikirlerle *Mesnevî* bahrinde oldukça kuvvetli olduğunu kanıtlamıştır. *Mesnevî*'yi şerh etmeyip sadece tercüme etmesini, *Mesnevî* şârihi olmada bir veliyy-i kâmil olmanın ön şart olduğunu, mağz-ı mesânî olan *Mesnevî*'nin mana açısından tasavvuf olduğunu, şerhte bulunmak için de Hak'tan icâzet almak gerektiğini belirterek sebeplendirmiştir. Yenişehirli Avni Bey (ö.

---

20 Gülşehrî, *Mantıku't-tayr*, haz. Agah Sırrı Levend, Tıpkıbasım, Ankara 1957. Konu hakkında bkz. Kemâl Yavuz, "Türk Edebiyâtında Mesnevî'den İlk Tercüme Hikâyeler ve Bazı Dikkatler", *Uluslarası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, Ankara, 2000, 356.

21 Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Miskinliknâme Mesnevîsinin Edisyon-kritiği*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1982, 12-52.

22 *Gülzâr-ı Ma΄nevî ve İbrâhîm Tennûrî,* haz. Ali Rıza Karabulut-Ramazan Yıldız, Kayseri 1978, 9.

23 Osman Türer, *Türk Mutasavvıf ve Şâiri Muhammed Nazmî,* Ankara 1988, 31-50, 103-111.

1883)[24], İbnü's-seyyid Gâlip, Kara Şemsî Dede, Fazlullah Rahîmî ve Yenişehirli Hasan Nazif Dede XIX. yüzyılda *Mesnevî*'yi kısmen tercüme eden müelliflerdendir. *Mesnevî* şârihi Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî*'yi nesir olarak tercümeye başlamış, ancak çalışmasının sonunu getirememiştir. Altı ciltten ancak üçünün çevirisini tamamlayabilen Avni Bey'in tercüme müsveddelerinin bir kısmının kaybolduğu rivâyet edilmektedir.[25]

Feyzullah Sacid Ülkü'nün hece vezniyle yaptığı manzûm tercüme *Mesnevî*'nin ilk cildini kapsar (İstanbul 1945). Feyzullah Sâcit, yalnız I. cildi 4118 beyit olarak, hece vezninin (6+5) koşma kalıbıyla manzûm olarak türkçeleştirmiştir. Bu tercüme pek başarılı olmamıştır. M. Hulusi Koner (ö. 1957), *Mesnevî'nin Özü* adıyla altı ciltten derlediği yerleri tercüme ederek îzâhlarda bulunmuştur (Konya 1961). Bu eser *Mesnevî*'deki konuların tahlîli açısından önemlidir. Konular tahlîl edilirken İbn Arabî'ye dayanıldığı gibi, Batı felsefesiyle ve özellikle panteist Spinoza'yla mukâyese edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu mukâyeseler Doğu ve Batı düşüncesinin birbirine indirgenebileceği; Batı düşüncesinin evrensel ve merkezî Doğu düşüncesinin ise ancak Batı düşüncesini açıklayan ve açıkladığı oranda var olan bir düşünce şeklinde görülme saplantısının bir uzantısı olmakla malûldür. M. Faruk Gürtunca, İbrahim Hakkı Konyalı ile birlikte hazırladığı *Mesnevî Mecmuası*'nda *Mesnevî*'nin I. cildinin ilk 213 beytini hece vezninin (7+7) kalıbıyla tercüme etmiş; Konyalı beyitlerin izahında çeşitli Osmanlı şerhlerinden paragraflar alıntılamıştır (İstanbul 1963). Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu'nun (1929-…) *Mesnevî*: *Kendi Vezniyle Manzûm Tercüme* (İstanbul Ötüken, 1972) adlı tercümesi oldukça başarılı bir çalışmadır ve Türkçede yapılan en iyi tercüme olarak görülebilir. Arûz vezniyle söylenmiş nazmın ancak arûz vezniyle yapılmış manzûm şekilde tercüme edilebileceğini savunan Hacıtâhiroğlu, nesren yapılan tercümelerin *Mesnevî*'deki mananın sırriyyetini bozacağı kanaatindedir. *Mesnevî* vezninde yapılan tercüme ilk 1212 beyti içermektedir. Feyzi Halıcı'nın (1924-…) tercümeleri I. ve II. Cildin ilk 1001 beytini kapsamaktadır. Hasan Âli Yücel'in *Mesnevî*'yi manzûm olarak tercümeye başladığı ancak tamamlayamadığı

[24] *Mesnevî'*yi IV. cilde kadar tercüme etmiştir. Eserin tek nüshası İstanbul Müllet Ktp.'si eski müdürlerinden Ebussûdzâde Suûd Yavsî'nin husûsi kütüphânesindedir. Abdullah Öztemiz Hacıtâhiroğlu, *Mesnevî-Mevlânâ,* İstanbul 1972, 14.

[25] M..Kayahan Özgül, *Yenişehirli Avnî*, Ankara 1990, 24.

kaydedilmektedir.[26]

Günümüzde en yaygın kullanılan *Mesnevî* tercümesi Veled Çelebi İzbudak'ın (ö. 1953) tercümesidir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın gözden geçirip (?) açılamalar yaptığı tercüme Milli Eğitim Bakanlığı Şark-İslâm Klasikleri dizisinde defalarca basılmıştır (I-VI, İstanbul 1942-1946). Veled Çelebi, Gölpınarlı'yı kendi çevirisini gözden geçirirken bozmakla suçlamış ve Gölpınarlı da çevirinin açılamalarla birlikte tamamen kendisine ait olduğunu iddia etmiştir.[27]

Şefik Can'ın Konularına Göre *Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (I-II, İstanbul 1997), R. A. Nicholson metni esas alınarak iç içe geçen hikâyelerin sistematik bir şekilde düzenlenmesi amacıyla konularına göre tasnif edilerek tercüme edilmiştir. Bu tür tercüme *Mesnevî*'nin ilhâm mahsûlü olması sebebiyle metne tercümân olmaktan öte metne müdâhalede bulunma ve yeniden telif etme şeklinde değerlendirilerek tenkide uğramıştır. Nitekim İsmail Ankaravî'ye göre de *Mesnevî* metni siyâk ve sibâkı gözeterek fasl kâidesi uyarınca birbirini açan konular bütünlüğü içeren vahyî bir yapı arzetmektedir. Şefik Can'ın *Cevâhir-i Mesnevîyye: Mesnevî'den seçmeler* adıyla derleme-tercümesi de bulunmaktadır (I-II, İstanbul 2001). Günümüzde yapılan son tercümelerden birisi Adnan Karaismailoğlu'na aittir (Ankara 2004).

Osmanlı Tasavvuf kültürü literatürünün Arapça-Farsça-Türkçe başta olmak üzere çok dilli bir iskelet üzerine yükselmesi modern dönemin tercüme anlayışından oldukça farklıdır. Mevcûd diller aynı zamanda birbirini tamamlayan farklı kültürleri miras edindiğinden, Osmanlı'daki *Mesnevî* tercümeleri, modern dönemde olduğu gibi bir dili başka bir dile devşirmeden çok, o dilin İslam kültürü şemsiyesi altına giren Fars, Arap ve Türk kültür miraslarındaki açılımlarını bulmak yönündeydi. Dolayısıyla tercüme aynı zamanda ıstınâ'î ya da ıstılâhlar oluşturmak amacıyla yapılırdı. Bu sûretle *Mesnevî* tercümeleri zengin bir tasavvufî ıstılahlar harmonisi meydana getirmişti. Mesela "neyistân" mevcûd dil kifâyet ettiği hâlde *Mesnevî* tercümelerinde ibkâ edilmiş, böylece Osmanlı sûfî ıstılahında a´yân-ı sâbiteye işâret eden bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Modern dönemde ortaya çıkan etnik ideoloji, *Mesnevî* kültürünü betimleyen kültürel kodları anlamaktan uzaklaştığı için ıstılahlaşan kelimeleri Türkçeye devşirmiş ve

---

[26] Ahmed Güner Sayar, *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul 2002, 45, 96.
[27] A. Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin*, İstanbul 1952, 266-7.

ıstılahların delâlet ettiği metafiziksel anlam zenginliğini idrâk etmekten uzaklaşmıştır. "Ney" ney olarak kalırken "Neyistan"ın "kamışlık" şeklinde tercüme edilmesi, modern Türk insanının zihnini "ney"in delâlet ettiği ontolojik manadan tecrîd ettiği gibi, "ney" ile "neyistân" arasında gaybî irtibâtın kurulmasını da imkânsızlaştırmıştır.

Osmanlı'da *Mesnevî* şerhlerinin amaçlarından biri de metnin tercümesidir. Bu anlamda şerhler de tercüme faaliyetleri içerisinde değerlendirilebilir. Gerçekten de şerhler öteki dilin gramerini inceledikten sonra metnin tercümesini yapmaktadır. Böylelikle gramatik yapı ile lafzın mana birinci anlam seviyesi arasında irtibat kurulmuştur. Ancak bu irtibat sağlandıktan sonra tercüme yapılmıştır. Osmanlı şerhleri çevirdiği veya terim kabul ederek olduğu gibi bıraktığı kelimeleri çok farklı dillerin söz dağarcıkları arasında felsefî karşılıklılık kurmak üzere yan yana getirererek kullanmış ve böylece felsefî terminolojiyi genişletmiştir.[28] Bu terminoloji içerisinde metnin tercümesi "takdîr-i ma'nâ" başlığı altında ikinci kez yapılmıştır. Diğer bir tabirle lafız gramere dayalı bir şekilde birinci seviyede tercüme edildikten sonra lafzın diğer anlam seviyeleri itibara alınmış ve ikinci kez yeniden geniş tercümeler yazılmıştır. Bu aynı zamanda modern dönemdeki çeviri ile geleneksel dönemdeki tercüme arasındaki farktır. Çeviri bir lafzı sözlük anlamına devşirmekle yetinirken, tercüme sözlük ya da etimolojik anlamına dayanarak bu anlamdan iştikâk eden remzî ve hakîkî manaların da göz önünde bulundurulması yöntemiyle anlam ufkunun genişlemesine imkân sağlamıştır.

Anadolu sahasında ilk *Mesnevî* şerhi Molla Fenârî'ye (ö. 834/1441) âittir. *Mesnevî* dîbâcesini Arapça şerheden Fenârî, felsefe-kelâm-tasavvufta elde ettiği birikim ile dibâcedeki konuları bu üç disiplinle karşılaştırmalı bir şekilde ele almıştır. Fenârî Osmanlı dünyasında ilk kadılık görevini icrâ etmesinden dolayı Mevlânâ'yı Hanefî fakîhlerin önde gelenlerinden biri şeklinde tanıtır.[29] Aynı zamanda Ekberî-Konevî geleneğin en önemli yorumcularından biri olan Fenârî, Ekberî-Mevlevî düşüncesinin kaynaşmasını gerçekleştiren ilk kimse olması hasebiyle Osmanlı tasavvuf düşüncesinin İbn Arabî ve Mevlânâ düşüncesinin patronajında süreklilik kazanmasının öncüsü kabul edilebilir. Mevlevî İbrâhim Big (Bey) 17 *Mesnevî* hikâyesini nazmen şerhetmiştir. Eser *Mesnevî*'den derlenen 2377 beyti içermektedir (Selim Ağa Ktp. Kemânkeş 250, vr. 22a-

---

[28] Victoria R.Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları,* trc. Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İstanbul 1994, 32.

[29] Metni ve tahlîli için bkz. Mustafa Aşkar, "Molla Fenârî'nin 'Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlîli", *Tasavvuf*, VI/14 (2005), 83-102.

107b). Türkçede ilk *Mesnevî* şârihlerinden diğeri Şeyh Muînüddin b. Mustafa'dır. *Mesnevî*'nin I. cildini içeren 14.404 beyit hacimli manzûm tercüme-şerh II. Murad adına 840/1436'ta tamamlanmıştır. *Ma´nevî-i Murâdiye* adlı eserde *Mesnevî*'nin I. cildi, aynı vezinde ve iki cilt halinde şerhedilmiştir.[30] Şâhidî İbrahim Dede (ö. 957/1550), Farsça *Gülşen-i Tevhid'*inde *Mesnevî*'nin her cildinden seçtiği toplam 600 beytin her birini beşer beyitle şerhetmiştir. Eser Midhat Bahari Beytur tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1967). Musannifek lakabıyla meşhûr Alâeddin Ali bazı müşkil beyitleri Farsça şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp. Lâlâ İsmail 672-673).

Osmanlı Dünyasında XVI. asrın sonu ile XVII. asır genelde tasavvuf özelde Mesnevî üzerine çalışmaların hayli arttığı bir dönemdir. Artışın arkasında yatan sebeplerinden biri Osmanlı'nın Kânûnî sonrası kendi kimliğini tanımlama çerçevesinde içine düştüğü krizdir. Bu kriz sûfî çevrelere de sirâyet etmiş, meşâyih yazdıkları eserlerle Osmanlı sûfî tavrının olması gerekenini ifâde etmeye çalışmışlardır. Bu minvâlde *Mesnevî* insâniyyet mertebesini en detaylı açıklamasından dolayı evvel emirde istişhâd kaynağı olmuştur. Anadolu sahasında ilk tam şerh XVI. yüzyılda Gelibolulu Mustafa Sürûri Muslihiddin Efendi (ö. 962/1562) tarafından yapılmıştır. Farsça şerh, beyitlerin gramatik tahlîli ve hikâyelerin başka hikâyelerle açıklanmasıyla sınırlı kalır (Konya Mevlânâ Müzesi 2043-2048; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. III. Ahmed Bölümü 1361). Sahih Ahmed Dede'ye göre şerhinde toplam 2200 hikâye anlatan Sürûrî "Benim şerhimi Hazret-i Mevlânâ kabûl buyurdu. Zira ben Kasımpaşa'da binâ ettiğim mescid-i şerif'in içinde Cenab-ı Hakk'ı gördüm. Ona binâen söylerim." diyerek konuyla ilgili bir de hikâye aktarır. Daha çok Hâfız *Divân'*ı şerhiyle Osmanlı muhîtinde şöhret kazanan Sûdî'nin (ö.1005/1596) *Mesnevî* üzerine Türkçe şerhi (Şerhin sadece VI. cildin II. bölümüne ait kısım İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı 451'de bulunmaktadır) ve *Risâle-i Müşkilât-ı ve Istılâhât-ı Mesnevî* (Çorum İl Halk Ktp. 1873/3) adlı eserleri vardır. Sûdî, Hâfız *Dîvân*'ı şerhinde olduğu gibi Mesnevî çalışmalarında da lafzın ilk anlam seviyesini aşamadığından oldukça yetersiz kalmıştır. Ankaravî de şerhinde Sûdî'den hiçbir şekilde bahsetmemektedir. XVII. yüzyılda Mustafa Şem´î Efendi'nin Türkçe şerhi Sürûrî ve Sûdî şerhlerinden daha fazla tanınmıştır (mlf. nüshası Sül. Ktp. Hâlet Ef. 334). Esrâr Dede her Mevlevî dervişinin hücresinde bu şerhin birkaç forması bulunduğunu söyler. III. Murad'a takdim ettiği şerhinde Şem´î amacının

---

30 Muînüddin b. Mustafa, *Mesnevî-i Murâdiyye*, haz. Kemâl Yavuz, Ankara 1982.

Mesnevî'yi şerîat ahkâmı, tarîkat esrârı ve hakîkat envârı muvâcehesinde anlaşılması güç yerleri açıklayarak şerh etmek olduğunu belirtir. *Mesnevî*'nin anlaşılmasının hazarât-ı hamse ya da insân-ı kâmil mertebesi dâhil edilirse sitteyi bilmeye bağlı olduğunu söyleyerek, mukaddimede Varlık mertebelerini îzâh eder. Ancak Şem´î, bu mukaddimenin gereğini şerhinde lâyıkıyla takip etmez. *Mesnevî*'yi şerh etmekteki maksadını şârih şöyle ortaya koymaktadır: "Bir şeb köşe-i vahdette fâriğ ve âsûde hâl ve künc-i halvette mesrûr ve müreffehü'l-bâl oturup ahvâl-i âlemi fikr eylerken, nâgâh hâtır-ı fâtıra hutûr eyledi ki, Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*-i Şerifi ki, ahkâm-ı şerîat ve esrâr-ı tarîkat ve envar-ı hakîkatla pür bir kitâb-ı müstetâbdır, lisan-ı türkîyle şerh ve beyan esrâr ve müşkilatı rûşen ve ´ıyân kılınıp dibace-i dilferibi ahkam-ı şer-i şerifi icra edip, tarîkat ve hakîkatin esrâr ve gavamızına muttali, sahib-i ekalim-i şark ve garb zıllullah-i fil-arzin saadetli ve mürüvvetli pâdişâh-ı alem-i penah hazretlerinin nam-ı şerifiyle muanven ve vasf-ı latîfiyle müzeyyen olması ziyade hub ve mergub göründü. Ta ki onun sebebiyle bu kitab-ı zib ve zinet ve kalilül-bizaa Şârihi şemiye kadir ve rifat müyesser ola…. Kitap, Sultan Murad b. Sultan Selim b. Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir. *Mesnevî*nin şerh olunmasına sebep de silahdar Hasan Ağa'dır." (1b-7a)

Halvetîyyeden Abdülmecid Sivâsî (ö. 1048/1639) *Mesnevî*'nin ilk cildinden 1328 beyti şerhetmiştir (mlf. nüshası MEB Ankara Genel Kitaplık 683). Sivâsî şerh maksadını şöyle beyân eder: "Mevlânâ Rûmî hz.leri Kur'ân'ın özü olan ve benzersiz beyânlarından oluşan *Mesnevî*-i *Şerif*lerinde yazdığı rumuz ve nüktelerin incelik ve hakîkatlerini her bir beyti birbirine tatbik etmediğinden zaruri olarak bu rumuzlardaki incelikleri tedkîk ve her beytin hangi âyet-i kerîme ve hangi hadîs-i şerîfin mazmûnu olduğunu beyân ve tahkîk etmek, anlaşılmayan yerleri vüzûha kavuşturmak için latîf bir üslûb ile şerh olunması için bu fakîr kula tevdi ettiği görevi emir telakkî edip, şerh etmeye başladım… bu şerhe başlamadan önce iki kere rüyada lütûfları olup üçüncüde "benim kitâbımı başka kitâblara mâni´ eyle" diye buyurdular. Görevimiz ve çalışmalarımız çok olduğundan kusur etmiştik. Neticede Mevlânâ'nın sırrı tecelli etti ve bu şerhi bir an önce yazmam gerektiğini bana işâret etti." Ankaravî ile aynı dönemde yaşayan Sivâsî şerhini Ankaravî'den önce telif etmiştir. Nitekim şerh I. Ahmed'e (1603-1617) ithâf edilmiştir. Ankaravî'nin şerhini Derviş Ganem'e dikte ettirmesinin başlangıç tarihi ise 1033/1626'dır. Ankaravî ve Sivâsî, Kadızâdelilerle tenkidlerini cevaplamada etkin iki isimdir. Sosyal bağlamı dikkate aldığımızda *Mesnevî*'ye yönelik saldırılarda

Kadızâdelilerin naslara dönük naif Hanefî-Maturîdî anlayışını göz önünde bulundurarak *Mesnevî*'deki lafız ve mananın naslara delâletini vaz´ etme tavırlarında Ankaravî ve Sivâsî müşterek görülebilir. Diğer müştereklikleri beyitler arası ilişki tesisi ve beyitlerin seyr ü sülûkta hangi hal ve makama işâret ettiğinin tesbiti noktasındadır.[31]

Türkçe şerhler arasında en muteber kabûl edileni ve tezimize konu olan İsmail Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ´ârif* adlı tam şerhidir (mlf. nüshası Sül Ktp. Pertev Paşa 306-307). Bir Mevlevî şeyhinin yaptığı ilk Türkçe tam şerhtir. Tartışmalı VII. Cildin şerhini de içermektedir. Ankaravî şerhinin ilgi görmesinin temel sebebi, kendisinden önceki şerh birikimini özümsemesi ve *Mesnevî*'yi tasavvufî mevzû, mebâdî ve mesâile dair bir kitap olarak kabul etmesidir. Eserinde yeri geldikçe Sürûrî ve Şem´î şerhlerini eleştirmiştir. Ancak asıl eleştiri Şem'î'nin türkçe şerhinedir. Sürûrî'yi eleştirirken Ankaravî daha ihtiyatlı ifâdeler kullanır. Şârih Ankaravî mukaddimede zikrettiği İslâmî ilimlere dair kırkı aşkın kaynağı kullanarak beyitleri şerhetmiştir. Ankaravî'nin en fazla yararlandığı kaynaklardan biri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ıdır; dolayısıyla şerhinde tahkîk metodunu gözetir. Kahire (1221/1806, 1241/1825, 1251/1835) ve İstanbul'da (1257/1841, 1289/1872) çeşitli defalar basılan eser, Şam Mevlevîleri'nin talebi üzerine Yusuf Çengî Dede (ö. 1080/1679) tarafından altı cilt halinde *Menhecü'l-kavî li-Tullâbi'l-Mesnevî* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Kahire 1289/1872). Böylelikle Ankaravî şerhi Çengi Dede vasıtasıyla Arap dünyasına girmiştir.

Süleymaniye Camii Mesnevîhânı Kadirî-Eşrefî Pîr Muhammed Mevlevî'nin (ö. 1026/1617) *Hazînetü'l-eb(s)râr* adlı eseri ilk dört cildin şerhini içerir (III. cildin şerhi Süleymaniye Ktp. Hâlet Ef. 179; IV. cildin şerhi Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan Köşkü 440). Bayrâmî Melâmîlerden Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1070/1660) Türkçe *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si* sadece I. cildin şerhidir. Rüyasında hem Mevlânâ'dan hem de Şems-i Tebrîzî'den eseri şerhetmek için izin aldığını belirten Sarı Abdullah Efendi'nin zengin tasavvufî bilgi birikimine sahip olan eseri beş cilt halinde basılmıştır (I-V, İstanbul 1287, 1288). Ankaravî'nin de hemşehrisi, dostu olan ve Ankaravî ile *Mesnevî* üzerine sohbetlerde bulunan Sarı Abdullah'ın şerhinin en başta gelen

[31] Cengiz Gündoğdu, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde "Mânâ Dili", Mesnevî'nin Türkçeye Şerh Geleneği ve Bu Bağlamda Halvetî Şeyhi Abdülmecîd-i Sivâsî'nin Mesnevî Üzerine Çalışmaları", *Tasavvuf*, VI/14 (2005), 121-148.

husûsiyetlerinden biri beyitler ile melâmiyye uygulama ve tabirleri arasında irtibatlar kurmasıdır.[32] Rivâyete göre Rüsûhî'nin şerhle meşgûl olduğunu anlayınca şerhini teeddüben tamamlamamıştır.[33] Ankaravî'nin dostu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Mesnevî* şerhi olduğu rivâyet edilmektedir.[34]

Celvetî ve Ekberî-Konevî gelenekten gelen İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Mesnevî* adlı I. cildin ilk 748 beytinin Türkçe şerhi, *Mesnevî*'nin Ekberî-Konevî perspektiften yorumunun önemli bir örneğidir. Bursevî 1116/1704'te tamamladığı eserinin sonunda 748 beytin şerhedilmesinin *Mesnevî*'deki mânanın anlaşılması için yeterli olacağını söyler (I-II, İstanbul 1287). Aslında Bursevî'ye göre *Mesnevî*'nin şerhedilmeye ihtiyâcı yoktur. Zira mana müntehîler için açıktır. Mübtedîler için şerh ettiğini söyleyen Bursevî, mukaddimede mevcûd şerhlerin nakillerle dolu olduğunu ve manayı tahkîk edemediklerini ileri sürmektedir. Şârihin "Mevlevî de olsa" ibâresiyle nâkil olmakla suçladığı Ankaravî olması kuvvetle muhtemeldir. Bursevî şöyle demektedir: "Muhakkak ki o şârih Mevlevî de olsa, *Mesnevî*'yi şerhetmek isteyen mâsivâ yoluyla dalâlete düşer. Belki o şârih nazmın nizâmına halel getirecek şeyler îrâd edebilir ve kemiklerini kıracak darbeler vurabilir. Kişinin kemâli naklin çokluğunda yahut akıl gücünde değil, merâma ulaştırmadadır. Bu ise allâm olan Allah'ın ilhâmıyladır. Zira zevkî ilimler taklîdle değil, tevhid-tecrîd-tefrîd sırlarının ancak tahkîkiyle elde edilir."[35] Ankaravî beyitleri lafzî, şer'î, tasavvufî ve hakîkî anlam üzere tahkîk ederken şerh dîbâcesinde de kaydettiği üzere bir çok kaynaktan nakillerde bulunmaktadır. Ancak nakillerde bulunması O'nun ilhâm-ı ilâhî vasıtasıyla şerh faaliyetinde bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim İsmail Ankaravî, şerhin Mevlânâ'nın rûhâniyyetinden istimdâd ile ve ibdâr tarîkiyle kendisine yazdırıldığını VI. Cildin tetimmesinde belirtmektedir.[36] Şayet mesele nâkillikse sadece I. cildin 748 beytini kapsayan Bursevî şerhinde referans verilen kaynaklar, Ankaravî şerhinden oldukça fazladır.[37] Nâkil olmak diğer yandan muhakkik sûfîler geleneğinde bir nâkıslık değil kemâl alâmetidir. Nitekim İbn Arabi şöyle demektedir: "Ricâlden büyük olanlara gelince onlar büyüklerdir ve onlar

---

32 Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi Ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, 386.

33 A.Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara 1967, II, 137.

34 Hacıtâhiroğlu şerhin Enderûn-i Hümâyûn kitaplığında olduğunu söylemektedir. Hacıtahioğlu, 14.

35 İ. Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-mesnevî*, İstanbul 1287, I, 1.

36 İsmail Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası)*, Sül. Ktp. Pertev Paşa 306-307, II, 629b.

37 İ. Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004, I, 29-50.

peygamberin kulluğuna vâris olanlardır. Şayet tebliğ ile memur olurlarsa makamlarını insanların gözlerinden gizlerler. Böylece insanların yanında ilâhî ihtisâs ehlinden oldukları öğrenilemeyecek özellikler ile gözükürler. Böylece o Allah'a davet ile makamı gizlemeyi birleştirmiştir. Onlar insanları hadis okumaya, ahlâk kitaplarını okumaya, şeyhlerin menkıbelerini okumaya çağırırlar. Böylece insanlar kendilerini kendi hallerinden konuşanlar olarak değil nakilciler olarak bilirler. Memur oldukları sürece böyle olması gerekir. Böyle yapmakla memur değiller ise halleri sürekli gizli olan avâm ile beraberlerdir."[38] İbn Arabi'nin burada kastettiği kimseler ricâlin son mertebesinde bulunan melâmetîlerdir ki sıfatlarından mücerred oldukları için hal ehli olmayan ya da halleri gizli olanlardır. İsmail Ankaravî'nin cem'u'l-cem' mertebesi olan davet ya da irşâd makamına vurgusu bu mertebede olduğundan dolayıdır ki, şeriati öne çıkarmasını gerektirmiştir. Şeriat kaviller ve fiiller ise dinin zâhir ve bâtın bütünü olan şeriata davet ya da şeriat üzere irşâd kavil ve fiillerin nakli ile gerçekleşir.

Bursevî şerhinden "*Fusûsu'l-hikem-i sânî*" diye bahsetmesi, şerhinde İbn Arabî ve Konevî görüşleriyle beyitleri tahkîk ettiğinin göstergelerinden biridir.[39] Ankaravî tavrı ile Bursevî tavrı arasındaki fark, İbn Arabî ve Mevlânâ tavırları arasındaki farka müsâvî olmakla beraber, tahkîk tavrı söz konusu olduğunda müştereklerdir.

Dârülmesnevî'nin kurucusu Şeyh Mehmed Murad Efendi'nin (ö. 1265/1848) *Hülâsatü'ş-şürûh* adlı şerhi *Mesnevî*'nin tümünü içermektedir (mlf. nüshası İÜTY 6309-6314). Murad Buhârî şerhinin mukaddimesinde şöyle demektedir: "Çarşamba pazarında murad molla tekkesi şeyhi seyyid hac hafız muhammed murad nakşibendi b. Şeyh el-hac Abdülhalim Nakşibendi, tekkede üç defa *Mesnevî* hatmi mukadder oldu. Muhtasarca *Mesnevî* şerhi yazmak hâtırıma geldi. Bazı ihvân da talep ettiler. 1255 senesi Recebin 17. Çarşamba günü şerh yazılmaya başlandı. İsmine *Hülasatü'ş-şuruh* kondu. Tetimme: 1256 rebiülâhirde tamamlandı." şerhteki açıklamalar oldukça muhtasardır. XIX. Yüzyıl Osmanlı'sında *Mesnevî*'nin toplum düzeyinde en çok okunan kitaplar arasında kabul görmesi sebebiyile *Mesnevî* hatmi sadece Mevlevîhânelerle sınırlı kalmamış, Nakşîlik başta olmak üzere tüm tarîkatların âdâb kitâbı hâline gelmeye başlamış ve *Mesnevî* üzerine müstakil bir müessese olan Dârülmesnevîler kurulmuştur. Nakşî-melâmîlerden velûd müellif Muhammed Nûru'l-arabî eserlerinde Mesnevî'den beyitler iktibâs ederken,

---

38 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 250.

39 İ. Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi*, I, 26-27.

Nakşi-Mevlevîlerden Hâce/Hoca Hüsâmeddin ve Molla Cami'nin *Mesnevî*'nin ilk iki beytine yazdığı Farsça şerhi tercüme eden Hoca Süleyman Neş'et Efendi (*Tercüme-i Dû Beyt-i Mesnevî,* İstanbul: Dâru't-tıbâ´ati'l-âmire) ve Şeyh Murad Buhârî aynı zamanda Mesnevîhânlıklarıyla şöhret kazanmışlardır. Yenikapı şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin (ö. 1886) *Şerh-i Mesnevî*'si olduğu ancak Mevlevîhânede çıkan yangında hepsinin yandığı rivâyet edilmektedir.

Geleneksel dönem Osmanlı *Mesnevî* şerhleri değerlendirildiğinde görülecektir ki, Sürûrî ve Şem´î şerhleri gibi Osmanlı *Mesnevî* şerhlerinin bazıları lafzî yorum düzeyini geçemediği halde İsmail Ankaravî şerhi ile birlikte tasavvufî düşünceye ve sâir İslâmî ilimlere ait tüm önemli literatür metin yorumunda kullanılmaya başlamıştır. Bu açıdan Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneği Ankaravî öncesi ve sonrası şeklinde dönemlendirilebilir. Ankaravî'nin tahkîk tavrını yansıtan şerhi İran ve Batı dünyasında da etkili olmuştur.

Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet Ateş, Bedîüzzaman Firûzanfer, R. A. Nicholson gibi Mevlânâ ve *Mesnevî* uzmanlarının Osmanlı *Mesnevî* şerhçiliğini vahdet-i vücûd çizgisinde bir şerh faaliyeti görmeleri, şârihleri kendi düşüncelerini *Mesnevî*'ye giydirenler şeklinde tanıtıp özellikle XVII. asır Ankaravî ve sonrasındaki şerhleri bu açıdan eleştiriye tâbi tutmaları, tasavvufî düşüncenin kaynağını ve Osmanlı tasavvuf düşüncesinin seyrini idrâk edemeyip göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ arasında meşreb ve üslûp açısından farklar bulunmakla birlikte tasavvufî düşüncenin asıl konusu olan Varlık ve zuhûru anlayışında müşterektirler. Nitekim bazılarınca *Mesnevî* Farsça *Fütûhât* şeklinde nitelenmiştir. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin özeti sayılan *Fusûsü'l-hikem*, vahdet-i vücûd anlayışını entelektüel seviyede ele alırken *Mesnevî* bu anlayışı hissî seviyeye indirerek ve hikâye örgüsüyle her kesimden muhatabın zihnine yaklaştırarak ele alır. Çoğu aynı zamanda *Fusûs* şârihi olan *Mesnevî* şârihleri eserlerinde Mevlânâ'nın remizlere dayalı tasvîrî ve hitâbî düşünce dünyasını yorumlarken tahkîkî Ekberî-Konevî metinlerinden faydalandıkları gibi diğer şerh geleneklerini de dikkate almışlardır.

Son dönemdeki meşhûr Türkçe *Mesnevî* şerhlerinden Âbidin Paşa şerhi *Mesnevî*'nin I. cildini ihtiva eder (I-VI, İstanbul 1303-1326). Ahmed Cevdet Paşa, Abidin Paşa şerhinin iki özelliğine dikkat çekmektedir: birincisi *Mesnevî* Şerhi'ni yaşadığı

yüzyılın lisânına uygun bir şekilde yazması; ikincisi kendi devrinin neş'esi, fikrî ve içtimâî husûsiyetleri ve özel ıstılâhları ile şerhini renklendirmesidir.[40] Şerhinde Abidin Paşa başta Ankaravî şerhi olmak üzere, Sarı Abdullah ve Bursevî şerhlerini kullanmış, bazen aynen iktibâslarda bulunmuştur. Ekberî-Mevlevî Ahmed Avni Konuk'un şerhi tam şerh olup 34 defterden meydana gelmektedir (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 4740). Konuk, İsmail Ankaravî'den sonra Mevlevî düşünceyi eserleriyle yayanların en önemlileri arasındadır. Ankaravî gibi *Fusûs* şârihi olan A. Avni Konuk, beyitler ile *Fîh-i Mâ Fîh* arasında irtibatlar kurması açısından yegânedir denilebilir. Nitekim Konuk'a göre iki eser birbirini şerheder mâhiyettedir.[41] *Fîh-i Mâ Fîh* tercümesinde olduğu gibi *Mesnevî* şerhinde de bunu gözetmiştir. Ekberî olmasından dolayı beyitlerin îzâhında *Fusûs-ı Hikem* ve *Fütûhât*'a çoklukla istinâd eder. Şerhinde Mesnevi'nin 668 tarihli en eski nüshasını kullanan Ankaravî'nin tahkîk ettiği *Mesnevî* metnini esas almış ve Ankaravî şerhine yeri geldiğince atıflarda bulunmuştur. Şerhin diğerlerine kıyasla bir diğer özelliği Hint alt-kıtası şerhlerine başvurmasıdır. Modern dönemin başlangıcı olması itibariyle pozitif bilimin evren tasavvurunun yüzyıllar öncesinde *Mesnevî* metninde nasıl ispatlandığı yeri geldikçe gösterilmeye çalışılmıştır. Şerhin Cumhuriyet sonrasında Refi Cevad Ulunay'ın isteğine rağmen, Feridûn Nafiz Uzluk'un başkanı olduğu komisyonun verdiği karar gereğince basılmamasına iki sebep gösterilmiştir: 1. Şerhte kullanılan *Mesnevî* metni, Konya'da bulunan en eski nüshadan (677 tarihli nüsha) yer yer farklılıklar göstermektedir. 2. Ahmed Avni Bey de şerhini, Ankaravî ve diğer *Mesnevî* şârihleri gibi XVII. Asırdan itibaren *Mesnevî* şârihlerince benimsenmiş olan İbn Arabî'nin görüşleri doğrultusunda yani "yanlış yolda" yapmıştır.[42] Şerh Prof. Dr. Mustafa Tahralı'nın yayın koordinatörlüğünde neşri hâlen sürmektedir. Dört cildi yayınlanmıştır. Kenân Rifâî'nin *Mesnevî*'nin I. cildi üzerine yaptığı şerh ilk olarak şârihin oğlu Kâzım Büyükaksoy tarafından *Mesnevî Hâtıraları* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul 1968). Eserin müsveddeleri Kenân Rifâî'nin talebelerinden bir topluluk tarafından yeniden gözden geçirilerek daha sonra *Şerhli Mesnevî-i Şerîf* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1973, 2000). Hocası Mehmed Esad Dede'nin ölümüyle yerine geçtiği Fatih Camii'ndeki *Mesnevî* kürsüsünde *Mesnevî* takrirlerine başlayan Tâhirü'l-Mevlevî'nin (Tahir Olgun) şerhinin aslı hocasının

---

40 İsa Çelik, *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2001, 102.

41 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîh-i Mâfîh*, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul 2001, XII.

42 A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I. cild haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, İstanbul 2004; II. Cild haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, İstanbul 2004; III. Cild haz. Osman Türer-Mustafa Tahralı-Safi Arpaguş, İstanbul 2005; IV. cild haz. Osman Türer-Mustafa Tahralı-Safi Arpaguş, İstanbul 2005.

bu takrirlerine dayanır. Takrirler *Mesnevî Dersleri* adı altında on beş günlük formalar halinde yayınlanmaya başlamıştır. Şârih ilk dört cilt ile beşinci ciltten bin beyit kadarı şerh edebilmiş, vefatı üzerine V. cildin geri kalan kısmıyla, VI. cildin şerhi öğrencisi Şefik Can tarafından yapılmıştır. 18 cilt halinde basılan eserin XIV. cildi Tahirü'l-Mevlevî'ye, son dört cildi Şefik Can'a aittir. İlk 10 cilt Tahirü'l-Mevlevî hayatteyken basılmış, yazımı tamamlanan XI.-XIV. ciltler Şefik Can tarafından derlenip yayımlanmış XIV.-XVIII. ciltleri ise Şefik Can şerh etmiştir (I-XVIII, İstanbul 2001, II. baskı). Tahirü'l-mevlevî şerhi büyük ölçüde Ankaravî şerhi'ne dayanmaktadır. Nitekim *Hâtırât*'ında şöyle demektedir: "Fatih camiinde *Mesnevî* okutur iken Ankaravî'nin şerhini esas ittihâz ediyor, beyitleri o esas dâiresinde ve anlayabildiğim kadar tercüme ve şerh ediyordum. *Mesnevî*'ye hiç taalluku olmayan içtimâiî ve siyâsî tenkitlere kalkışmıyordum. Bundan dolayı idi ki, dersimde sivil ve resmî zâbıta memûrları bulunup, dinledikleri halde muâhazeyi mûcip bir şey görmüyorlardı."[43]

Kendinden önceki *Mesnevî* şerhlerini çeşitli açılardan eleştiren Abdülbaki Gölpınarlı'nın şerhi, kendi eleştirisine ayna tutması hasebiyle şerh geleneğinin son halkasıdır. Şerh hikâyelerin kaynaklarını tespit ve beyitler arası ilişki açısından faydalıdır (I-VI, İstanbul 1973). Gölpınarlı'nın metni oluşturan unsurları düşünce geleneğinin bağlamından koparıp orijinal kökenlerine ircâ etme tavrı, Bediüzzaman Firûzanfer'de olduğu gibi saf kültür (?) yaratma düşüncesinin bir yansımasından ibârettir.

Gölpınarlı, Ankaravî şerhini beş meselede tenkid etmektedir: 1. Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'nin eserlerini okumamıştır. 2. Yanlış Mesnevî nüshası kullanmıştır. 3. Uydurma VII. cildi şerhetmiştir. 4. İbn Arabî'nin felsefesini esas tutarak şerh etmiştir. 5. Fars dilinin ıstılâhlarını bilmemektedir.

Birinci eleştirinin ilk kısmı söz konusu olduğunda Gölpınarlı özellikle Şârih'in *Fîh-i mâ fîh'i* kullanmadığını iddia eder. Bu iddia geçersiz görünmektedir. Zira Ankaravî sıklıkla olmasa da *Fîh-i mâ fîh'e* yeri geldikçe atıflarda bulunur.[44] İkinci kısım Gölpınarlı'nın her yerde Şems-i Tebrîzî'yi ön plana çıkarmasına râcîdir. Ankaravî Mevlânâ'ya âid olduğuna inandığı 10 adet eseri Konya'da gördüğünü ve okuduğunu

---

43 Tahiru'l- Mevlevî, *Matbûât alemindeki hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, İstanbul 1990, 139.

44 Mesela, *Fîh-i mâ fîh*'te geçen Hz. Peygamberin Bedir esirlerine bakıp gülmesi kıssası İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atü'l-letâif ve Matmûratü'l-ma'ârif),* İstanbul 1289/1806, III, 744.

söylemektedir. Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât'ı* bunlar içindedir ki Ankaravî'ye göre Mevlânâ derlemesi olması itibariyle Mevlânâ'nın eserleri arasında zikredilmesi gerekir[45] Aslında Gölpınarlı'nın *Fîh-i mâ fîh'e* ve *Makâlât'ı* ön plana çıkarmasının iki sebebi vardır. *Fîh-i mâ fîh'i* zikretmesinin sebebi Tanzimat ve Cumhuriyet sonrasında Türk okur-yazarının tarihin ırkî söylemde yeniden inşâsında (?) düz yazıya verdiği önemdir. Düz yazı onlara göre inşâ faaliyetinde daha elverişli bir enstürümandır. Zira sosyal iletişim alanını daha açıklayıcı bir üslûba sâhiptir. Şiir ise kendi içinde kapalıdır ve ancak modern dönemde ortaya çıkan metinlerarası yöntemle kapalılığı açıklığa kavuşabilir. Gölpınarlı'nın iddiâsının delâlet ettiği şeyi Cumhuriyet'in hemen öncesinde A. Konuk farklı bir vurguyla seslendirmiştir.[46] Konuk'a göre de *Fîh-i mâ fîh* ile *Mesnevî* birbirini şerh eden metinlerdir. Nitekim şerh tarihinde iki metin arasında en fazla ilişki kuran Gölpınarlı değil A. Avni Konuk'dur. Ankaravî'ye göre *Mesnevî* Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesini en detaylı şekilde içeren metindir. Metindeki beyitlerin delâletlerini kaynak açısından belirlemek için Ankaravî, Osmanlı kültür muhitinde tedâvülde olan tüm İslâmî ilimlere dair eserlere atıfta bulunmaktadır. Ancak bu şiir metnini düzyazıya çevirmek anlamına gelmemektedir. Ankaravî Mevlevî geleneğin başlıca husûsiyeti olan şiir yazmayı erkân derecesinde görmesinden dolayı aynı zamanda bir şâirdir ve nesri de aslında şiirolarak görülebilir. Zira düşünce ve ifâdenin ritmi olan arûzun hâkim olduğu bir gelenekte yetişmiştir. Öte yandan Mevlânâ bir "sûfî-şâir" olarak mensûr metin telif etmemiştir. Modernlerin mensûr olarak gördükleri, bir şeyh-i kâmilin şiirsel üslûpta îrâd ettiği sohbetlerinin derlemesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Gölpınarlı'nın tenkîdi, modern dönemde ortaya çıkan düz yazı-şiir ikilemine göndermeler içeren ideolojik bir tenkiddir. *Makâlât* vurgusu da buna râci olmakla beraber, Mevlevîlik tarihini melâmîlik tarihi şeklinde okumanın bir uzantısıdır. Ankaravî'ye göre bu tür okuma mukallid melâmîlerin kârıdır. Oysa Mevlevîlik muhakkik melâmî gelenektir ve Mevlânâ'nın şahsında temel sûfî tavırları kendisinde cem' etmektedir. Bu tavırlar Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'deki riyâzet tavrı, Şems'deki ilâhî aşk tavrı ve İbn Arabî-Sadreddin Konevî'de temsilini bulan vahdet-i vücûd ve tahkîk tavrıdır. Mevlânâ'yı bu tavırlardan sadece birine indirgeyip açıklamak, O'ndaki câmi' tavrı anlayamamak demektir.

---

[45] İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, Sül. Ktp. Es'ad Efendi 1563, 185a-b.

[46] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 42.

Gölpınarlı'nın ikinci, üçüncü ve dördüncü sıradaki eleştirileri tezin ilgili kısımlarında açıklanacaktır. Son eleştiri Ankaravî'nin fars dilinin ıstılâhlarını bilmeyişi, kitap farsçası kullanmasıdır. Bu eleştiri diğerleri gibi anakroniktir ve Ankaravî'nin yaşadığı dönemi dikkate almaktan uzaktır. Öncelikle Ankaravî dönemin Osmanlı dünyasında cârî olan Farsçayı kullanıp Farsça müstakil eser telif etmiştir. Bu da o dönemdeki Farsçayı iyi kullandığının alâmetlerinden biridir. XVII. asrın başında özellikle Kadızâdeliler kesiminde Farsçanın cehennem dili kabul edildiği hatırlanırsa, Ankaravî'nin böyle bir çevrede Farsça kitap telif etmesi başlı başına bir değerdir. Osmanlı ilim geleneğinde farsçanın öğrenilmesi manzûm *Tuhfe-i Şâhidî* okumakla ve ezberlemekle gerçekleşen bir süreçtir. Dolayısıyla Ankaravî'nin kitap farsçası kullandığına yönelik eleştiri, sosyal gerçekliği görmezlikten gelmek şeklinde yorumlanabilir.

Gölpınarlı bu eleştirileri yapmakla beraber, kendi şerhinde sıklıkla Ankaravî'ye dayandığı için son olarak şu tespiti yapar: "bütün bunlara rağmen Ankaravî şerhinin, diğer şerhlere nispetle iyi olduğunu söylersek Mesnevî şerhlerinin ilmî karakterini belirtmiş oluruz".[47] Gölpınarlı'nın "ilmî" ile kastettiği pozitivist anlamda bilimselliktir ki, Ankaravî'nin ilim anlayışı ile bir ilgisi yoktur.

Osmanlı dünyasında *Mesnevî*'nin altı cild ve yaklâşık 26 bin beyitlik geniş hacminden dolayı, daha çok konularına göre seçilmiş beyitler derlenerek *Mesnevî* antolojileri oluşturulmuştur. Bu tür eserlerde *Mesnevî*'deki konuların bir nevi sistematiğinin çıkarılması amaçlanmıştır. Şiirlerinden melâmî ve hurûfî meşreb olduğu gözüken Yusuf Sîneçâk'ın (ö. 952/1546) *Cezîre-i Mesnevî*'si antolojilerin en meşhûrudur. *Mesnevî*'nin her cildinden seçilen 366 beytin yer aldığı *Cezîre*'de ilk 18 beytin ardından çeşitli başlıklar altında *Mesnevî*'deki temel konularla ilgili beyitler derlenmiştir. Eserinin dîbâcesinde Sîneçâk telif sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bir gün *Mesnevî*'nin gerçek anlayıcılarından biri *Mesnevî*'nin sonsuz bir okyanus olduğunu, herkesin hakkıyla bilemediğini, ondan tarîkata yeni girenlerin anlamaları ve daha rahat okumaları için seçmeler yapmasını isteyince "istekte bulunanı geri çevirme (Duha 10)" âyeti gereğince bu dileği yerine getirdim ve altı cildden 366 beyti seçtim. Her birini bir diğeriyle ilişkilendirdim ve *Mesnevî*'nin "eğer mana denizine susamışsan *Cezîre-i Mesnevî*'den

---

47 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 143.

denize bir su yolu aç” (I. b. 925) beytine istinâden adını Cezîre-i *Mesnevî* koydum.”[48] Dibâceden anlaşıldığına göre antoloji Mevlevî düşünceyi tanıtmak maksadıyla yazılmıştır. Nitekim eserdeki 35 başlık, her bir Mevlevî’ye Varlık, bilgi ve ahlâk alanında *Mesnevî*’ye dayalı bir tasavvur vermeyi amaçlar.Yusuf Sîneçâk daha sonra *Cezîre*’ye bir de Türkçe şerh kaleme almıştır. Mehmed İlmî Dede (ö. 1020/ 1611), Abdullah Bosnevî (ö. 1053/1644), Abdülmecid Sivâsî, İsmail Ankaravî’nin sohbet halkasından İbrâhîm Cevrî Çelebi, Şeyh Gâlip (1213/1799), Şâşî Ebûbekir Efendi *Cezîre’*ye şerh yazan müellifler arasında zikredilebilir.[49] Ancak İsmail Ankaravî’nin *Nisâb-ı Mevlevî* adlı antolojisi *Cezîre*’ye kıyasla daha açıklayıcı ve derleyici sistematiğe sahiptir. Eser, *Menâzilü’s-sâirîn* kaynaklı 100 temel kavramın *Mesnevî*’deki yerlerinin tespit edilmesi açısından *Mesnevî lügâtı* olarak ta görülebilir.

XVI. yüzyıl ve sonrasında Muhammed b. Yahya b. Mü’min, Pîrî Mehmed Paşa, Hasan Zarifî, Nev’î Yahya Efendi, Şabanzade Mehmed Efendi, Sabûhî Ahmed Dede, Ağazâde Mehmed Dede, Zühdi Yusuf Dede, Şifâî Mehmed Efendi, Hocazâde Mehmed Rüstem, Adnî Recep Dede, Derviş Ali b. İsmail’in, Şemseddin Sivasî, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Mehmed Şükrü’nün *Mesnevî* antolojileri ve *Mesnevî* üzerine çalışmaları meşhûrdur. Molla Fenârî, Abdülgani Nablûsî ve Abdurrahman Süreyyâ *Mesnevî* dibacesine şerh yazmışlar; Ahmed Remzi Akyürek *Mesnevî*’deki münâcât beyitlerini bir araya getirmiş (İstanbul 1917), Hâlis Abdurrahman b. Ahmed Kerkükî vd. ilk 18 beyti şerh etmiştir.[50]

Mesnevî’deki anlaşılması zor kelimelerin ve tasavvuf kavramlarının daha kolay anlaşılabilmesi için *Mesnevî* sözlükleri hazırlanmıştır. Anadolu’daki ilk *Mesnevî* lugatı Abdülmecid Sivâsî tarafından yazılmıştır. *Meyâdinü’l-fursân* adlı kitap 1070 fiilin mânasını ve Farsça gramer bilgilerini içerir. Abdüllatîf b. Abdullah’ın 1031/1621’de yazdığı *Mesnevî*’de geçen 3325 kelimenin anlamını ve 300 kadarının tasavvuf ıstılahı açısından îzâhını içeren *Letâifü’l-lügât’ı* en önemli *Mesnevî* sözlüklerinden biridir. 1113/1701’de Şabanzâde Mehmed Muhteşem b. Hürrem’in telif ettiği *Muzhiru’l-işgâl*’de 2000’e yakın Arapça-Farsça kelime Türkçe açıklanmış, menkıbe ve hikmetli sözlere yer

---

48 Yusuf Sîneçâk, *Cezîre-i Mesnevî*, Sül Ktp. Hacı Mahmud Ef. 3088, 2a.

49 İsmâil Güleç, “Türk Edebiyâtında Cezîre-i Mesnevî Şerhleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXIV (2004), 160-179.

50 Mehmed Önder- İsmet Binark-Mustafa Nejat Sepetçioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Ankara 1974, II, 95-200

verilmiştir.[51]

Osmanlı Anadolu'sunun en mümeyyiz vasıflarından biri de bir tasavvufî kitap üzerine müessese inşâ etmesidir: Mesnevîhânlık kürsüsü ile Dârülmesnevîler. Mevlânâ *Mesnevî*'sini tarîkat yoluna girenler için bir irşâd kitabı olarak tayin ettiğinden *Mesnevî*'nin okunması ve sâliklere okutulması Mevlevî tarîkatında bir erkân olarak kabul edilmiştir. *Mesnevî*'yi yüksek sesle okuyan, nâdiren tegannî eden, şerh mâhiyetinde bir takım açıklamalarda bulunanlara *Mesnevî*'yi okuyan veya okutan anlamında mesnevîhan denilmiştir.[52]

Mesnevî'nin kâtibi ve ilk muhâtabı olan Hüsameddin Çelebi, ilk mesnevîhân ve mesnevîhânlık müessesesinin bânisi kabul edilir. Sirâceddin Mesnevîhân gibi özel olarak ilk dönemde bazı Mesnevîhânlar da yetiştirmiştir. Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi çoğu zamanını tarîkatı yaymak gayesiyle seyahatlarla geçirdiği için Konya âsitânesinde *Mesnevî* takrirleri için Sirâceddin Mesnevîhân veya *Menâkıbü'l-ârifîn*'i Türkçeye çeviren Mahmud Dede'yi vekil tayin etmiştir. Hatta daha sonraki dönemlerde Konya Çelebileri halife olmayan bazı kimselere *Mesnevî* okutmak üzere beyaz destâr sarmaya izin verip mesnevîhânlık icâzetnâmeleri göndermişlerdir. Tarîkat geleneğinde Mesnevîhânlık için icâzetnâme almak şart olsa da icâzet için *Mesnevî*'yi bir mesnevîhândan okumak zorunlu değildir. Şâhidî'nin *Tuhfe*'sini okuyup ezberleyen, Farsça'ya *Mesnevî* dilini anlayacak kadar vâkıf olan kimse bir mesnevîhânın kendisine verdiği icâzetle mesnevîhanlık yapabilir.[53]

Osmanlı mesnevîhânlık icâzetnâmeleri Ankaravî'nin metin tahkîkine uyulması şartıyla verilmiştir. Ankaravî metni şerhiyle birlikte olduğundan mesnevîhânlar icâzetnâmelerinin gereği olarak *Mesnevî* okuyup şerh ederken Ankaravî şerhini esas almışlardır. Nakşî şeyhi Hoca Hüsâmeddin Efendi'nin verdiği icâzetnâme örneği Gölpınarlı çevirisiyle şöyledir: "besmele ve hamdeleden sonra…bundan sonra ben (k.s.) bilgileriyle bizi faydalandırsın, âmin, efendim Hâce Muhammed Emînullah el-Hüseynî (Mehmed Emîn Kerkükî Bursevî) ile üstâd Hâce Selim Nakşıbendî'den nasıl icâzet aldımsa Şeyh Seyyid Osman Salâhaddin Mevlevî'ye de öylece ve Şârih Ankaravî'nin

---

51 İbrahim Kunt, *Mesnevî Sözlükleri ve Abdullatîf b. Abdullah'ın Letâifu'l-lugât'ı*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1999.

52 M.Zeki Pakalın, "Mesnevîhânlık", *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1983, II, 490.

53 A. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, İstanbul 1963, 150-151

tahkîkine uyarak *Mesnevî-i Ma´nevî*'yi nakletmesi husunda izin verdim."[54]

Osmanlının son devrinde Konya'da Sıdkî Dede (ö. 1933), İstanbul'da Hoca Hüsâmettin Eyüp'teki Hâtûniyye Tekkesi'nde, Osman Selâhaddin Dede, Mehmed Celâleddin Efendi (ö. 1326/1908) ve Şeyh Abdülbâki Efendi Yenikapı Mevlevîhânesi'nde, Mehmet Akif Ersoy'a da *Mesnevî* okutan Selânikli Esad Dede yarım asra yakın Fatih Camii'nde, Ahmed Celâleddin Dede Galata Mevlevîhânesi'nde, Ahmed Remzi Dede Beyazıt ve Üsküdar Yeni Cami'de, *Mesnevî* dersleri okutmuşlardır. XIX. asrın sonlarından itibaren mesnevîhanlık camilere de taşınınca *Mesnevî* dersleri halka yönelik vaazlar halini almıştır. Nitekim Fatih Camii'nde Esad Dede'den sonra Karahisarlı Ahmed Efendi, onun ölümünden sonra da Tahirü'l-mevlevî haftada bir gün *Mesnevî* okutmuşlardır. Tahirü'l-mevlevî 1923-1925 arası Fatih Camii'nde ve ölümüne kadar da Süleymaniye Camii'nde ve ardından Lâleli Camii'nde mesnevîhanlık yapmıştır.

XIX. yüzyılda Mevlevîlerin yanısıra İstanbul'da yaşayan önemli Nakşî şeyhlerinin aynı zamanda mesnevîhan oldukları görülmektedir. Mevlevî-Nakşî kaynaşmasıyla birlikte Nakşîler'den "Mesnevîhân-ı şehîr" lakâbıyla ünlenen Hoca Hüsâmeddin Efendi, Hoca Neş'et (ö. 1222/1807), Dârülmesnevî'nin kurucusu Mehmed Murad Efendi, Nakşibendî şeyhi olmalarına rağmen *Mesnevî* okutmuşlar ve sâliklerini Mevlevî neşvesiyle teslik ederek destarlı Mevlevî sikkesi giymişlerdir.

Mesnevîhanlığın icrâ edildiği yerler başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere, selâtîn camileri, Darülmesnevîler ve pâdişâh sarayıdır. *Mesnevî* okutulması için vakfiyeler de düzenlenmiştir. Feridun Nâfiz Uzluk, İstanbul'da selâtin camilerinde *Mesnevî* okutulması için özel bir vakıf kurulduğunu nakleder. Şeyh Gâlip'in aynı zamanda Mevlevî olan padişah III. Selim'e sarayda *Mesnevî* takrirlerinde bulunduğu meşhûrdur.

Hamzavîlerce kutup tanınan Sadrazam Şehid Ali Paşa zamanında Hamzavîliğe intisap ettiği mezar taşından anlaşılan Damad İbrâhim Paşa, yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve *Mesnevî*'nin okunmasını da vakıf şartları arasında zikretmiş, bu sûretle *Mesnevî*, tekke ve camilerden sonra medreseye de girmiştir.[55]

---

[54] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 408.

[55] Osman Ergin, *Maârif Tarihi*, İstanbul 1939, I, 156.

XIX. asırda Dârülmesnevî veya Mesnevîhâne adıyla Mevlevî olmayanlara da *Mesnevî* okutmaya yönelik müesseseler açılmış, mevlevîhânelere gelemeyenler bu müesseselerde *Mesnevî* kültüründen istifâde etmişlerdir. *Mesnevî* okumanın yaygınlığı böyle bir kurumu gerektirmiştir.[56] Fatih Çarşamba'da bir Nakşî tekkesi olan Murad Molla Dergâhı civarında tekke şeyhi Nakşibendî Şeyhi Mehmed Murad Efendi tarafından kurulan Dârülmesnevî'nin açılışında devrin pâdişâhı Sultan Abdülmecid de bulunmuştur.

Burada Şeyh Murad Efendi'den Farsça öğrenip, *Mesnevî* okumuş olan Cevdet Paşa'nın rivâyetine göre o dönemde İstanbul'da iki Mesnevîhâne bulunmaktadır. Bunlar, Hoca Hüsâmeddin Efendi'nin Küçükmustafapaşa'da kurduğu Mesnevîhâne ile Çarşamba'daki Dârülmesnevî'dir.[57] Cerrâhî tekkesi postnişini Yahya Gâlip Efendi ve Mithat Paşa Dârülmesnevî'de Şeyh Murad Efendi'den *Mesnevî* ve Farsça okuyan önemli kişiler arasında zikredilebilir.

Tekke ve zâviyelerin 1925'de seddinden sonra Mevlevîhâneler ve Dârülmesnevîlerin toplum üzerindeki fonksiyonları sona ermiş, ancak geleneksel kültürün cumhuriyet nesillerine intikâlinde Gölpınarlı'nın kapsamlı çalışmalarının dışında Nureddin Topçu, Ali Nihad Tarlan, Sadettin Nüzhet Ergun, Asaf Halet Çelebi, Tahir Büyükkörükçü, Şehâbeddin Uzluk ve F. Nafiz Uzluk, Mehmed Önder, Sezai Karakoç, Afif Tektaş, Celâleddin Bakır Çelebi, Ahmed Kabaklı, Nezih Uzel… gibi isimler bir yönüyle de olsa Mevlânâ ve *Mesnevî* kültürünü tanıtmayı amaçlamışlardır. Her sene Şeb´-i Arûs münasebetiyle düzenlenen Ulusal ve Uluslarası Mevlânâ Sempozyumları Mevlânâ'nın hayatı ve düşüncelerini çeşitli yönlerden sunmaya fırsat sağlamıştır.

Mevlânâ ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar diğer sûfî-düşünürlere kıyasla oldukça fazla olduğundan müstakil kitap katalogları ve bibliyografyaların hazırlanmasına yol açmıştır. Bunlardan bazıları: Mehmet Önder-İsmet Binark – Nejat Sefercioğlu, Mevlânâ Bibliyografyası, I (basma)-II (yazma), Ankara 1974; Adnan Karaismailoğlu, Mevlânâ Kongrelerine Sunulmuş Tebliğler Bibliyografyası, SÜSAM 1996.

1.2. İran ve Hint Alt Kıtası:

Hint kıtasında ilk *Mesnevî* şerhi Ahmed Rûmî'nin 725/1325'te *Dekâiku'l-*

---

[56] Ergin, I, 133.
[57] A. Cevdet Paşa, *Tezâkir Tetîmme-40*, Ankara 1985, 17.

hakâik ve Rekâikü't-tarâik adlı eseridir (Tahran 1354 hş.). *Mesnevî*'nin ilk Farsça şerhi kabul edilen eser 80 bölüme ayrılmış olup her fasıl bir âyet veya hadis ile başlamaktadır. XV. yüzyıla kadar İran sahasında *Mesnevî* üzerine şerh çalışmaları nâdirdir. Fars edebiyatında Herat ekolüne mensup Abdurrahman Câmî, Yakûb Çerhî ve Hüseyin Vâiz Kâşifî (ö. 910/1504) *Mesnevî*'nin ilk şârihleridir. Molla Câmi'nin *Mesnevî*'nin ilk iki beytine yazdığı şerh küçük hacmine rağmen Fars ve Hint şârihleri üzerinde zihnî seviyede etkili olmuştur. Eser Hoca Süleyman Neşet tarafından bazı menkıbe ve tasavvufî açıklamalar ilâve edilerek *Tercüme-i Dü Beyt-i Mesnevî* (İstanbul, Dâru't-tıbâ´ati'l-âmire ts.) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Şerhinin başında hazerât-ı hamse bilinmeden *Mesnevî*'nin anahtarı olan beyitlerin anlaşılamayacağını söyleyen Câmî, Mevlânâ'yı Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile aynı tasavvufî düşünce geleneği içerisinde değerlendirmiştir. Bu anlamda Ankaravî ile aynı düşünceleri paylaşır. Nitekim Ankaravî'nin en çok görüşlerine başvurduğu sûfidir. Diğer bir Nakşî şeyh Molla Yakûb Çerhî de Molla Câmî'yi takip ederek, "ney" ve "neyistân" beyitlerine şerh düşmüştür.

Nakşî Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin *Lübb-i Lübâb-i Mesnevî* (Tahran 1362 hş.) ve *Cevâhirü'l-esrâr ve Zevâhirü'l-envâr* adlı iki *Mesnevî* antolojisi bulunmaktadır. Hüseyin Baykara'ya takdim edilen *Lübb-i Lübâb*'da *Mesnevî* konularına göre üç kısımda (şerîat, tarîkat ve hakîkat) sistematize edilip ilgili beyitler derlenmiştir.

İran kültür muhitinde ilk kapsamlı *Mesnevî* şerhi Mevleviyyenin kaynağı olan Kübreviyye tarîkatı mensuplarından Kemâleddin Hüseyin b. Harezmî'ye (ö. 840/1436) aittir. Müellifin mensûr *Cevâhirü'l-esrâr u Zevâhirü'l-envâr* ve manzûm *Künûzü'l-hakâik fî Rumûzi'd-dakâik* adlı iki Farsça şerhi bulunmaktadır. Cevâhir III. ciltteki "Merg-i Bilâl" kıssasında son bulmaktadır (İsfahan 1360 hş.).

Hintli Muhammed Razavî'nin *Mükâşefât-ı Razavî* isimli Farsça şerhi *Mesnevî*'deki anlaşılması zor beyitlerin şerhinden ibarettir (Leknev 1877). *Mükâşafât*'ı yeri geldikçe eleştiren Şah Velî Muhammed Ekberâbâdî'nin 1140-1151 (1727-1738) yılları arasında yazdığı şerh *Mahzenü'l-esrâr* (Leknev 1899) adıyla basılmıştır. Aynı zamanda *Fusûs* şârihi olan Abdülâlî Muhammed Leknevî, *Bahru'l-ulûm* adlı eserinde (Leknev 1213/1876; Bombay 1214/1877) Molla Câmi´'nin şerh anlayışını devam ettirir. Hintli Hâce Eyyûb Pârsâ'nın 1120'de (1706) yazdığı *Esrârü'l-guyûb* adlı şerh *Mesnevî*'nin anlaşılması zor beyitlerine dairdir. Muhammed Rahmetullah Kadı Telemmuz Hüseyin Hindistan'da yetişen önemli *Mesnevî* Şârihleridir. Anadolu sahasında Hindistanlı

şârihlere en fazla eğilen Ahmed Avni Konuk, şerhinin mukaddimesinde İmdâdullah, Razavî ve Abdullah Leknevî şerhlerini faydalandığı şerhler arasında kaydeder.

XIX. yüzyılın önemli İran düşünürlerinden Hakîm Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin (ö. 1290/1873) *Şerh-i Âsâr-ı Mesnevî* adlı şerhi (Tahran 1374 hş.), *Mesnevî*'nin ilk iki cildine yöneliktir. Özellikle Molla Sadra Şîrâzî ve irfan ekolünün felsefî anlayışının hâkim olduğu bu eser, İran coğrafyasında en fazla tutulan şerhlerdendir.

Modern zamanlarda telif edilen şerhlerden Kerîm Zamânî'nin *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-i Manevî*'si *Mesnevî*'nin ilk dörd cildini ihtiva eder (I-III, Tahran 1372-1374/1993-1995). Mevlânâ ve *Mesnevî* üzerine çalışmalarıyla tanınan Bedîüzzaman Firûzanfer'in vefatı sebebiyle yarım kalan şerhi ilk cildin 3012 beytinin şerhini içerir (I-II, Tahran 1349 hş.). Şeyh Muhammed Takîyy-i Ca'ferî'nin *Tefsîr u Nakd u Tahlîl-i Mesnevî* adlı eseri oldukça kapsamlı bir şerh olup, doğu ve batı felsefelerini karşılaştırmalı ele alır (I-XV, Tahran 1349-1354 hş./1970-1975 m.). Musâ Nasrî'nin *Nesr u Şerh-i Mesnevî*'si (I-VI, Tahran 1970), Seyyid Ca´fer Şehîdî'nin *Şerh-i Mesnevî*'si (I-IV, Tahran 1373 hş./1994 m.) diğer *Mesnevî* şerhleri arasında zikredilebilir. Muhammed İste´lamî, *Mesnevî*'nin tenkitli metnini neşrettikten sonra bir de şerh kaleme almıştır (Tahran 1369 hş./1990 m.). Nicholson'un şerhi Uvanis Uvanisiyan tarafından *Mukaddime-i Rûmî ve Tefsîr-i Mesnevî-i Ma´nevi* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1987).

İsmet Settarzâde (ö. 1372/1952) ve Ekber Behrûz İsmâil Ankaravî şerhini Farsça'ya tercüme etmişlerdir. Dr.İsmet Settarzâde, Ankaravî şerhini İran kültür dünyasına tanıtan kişidir. Bedîüzzaman Firûzanfer'in Fars Dili ve Edebiyatı'nda asistanı olarak göreve başlayan Settarzâde, Firûzanfer'in vefâtı üzerine Saîd Nefîsî'nin yanında "*Şu´arây-ı Türk Mukallid-i Nizâmî*" konusunda doktora tezi hazırlamıştır. Bu süre zarfında Osmanlıca'ya vâkıf olan Settarzâde, tez sonrasında hş. 1341'de Sûdî-i Bosnevî'nin Hâfız *Divân*'ı şerhini Türkçeden Farsçaya çevirmeye başlamış ve 5 sene sonra tercümeyi tamamlamıştır. Birkaç kez basılan tercümenin ardından Sûdî'nin *Gülistân şerhi*ni Farsçaya kazandırmaya çalışırken, Ankaravî şerhi eline geçtikten sonra Sûdî çevirisini terketmiştir. Muhammed Abbâsî'nin teşvikiyle Ankaravî şerhini tercümeye girişen Settarzâde, 6 defterden her birini 3 cüz olmak üzere çevirmiştir. 20 yıllık bir süre sonunda hş. 1344 yılında çalışması sona ermiştir. hş. 1350 yılında ilk defterin çevirisi ancak basılabilmiştir. 7-8 yıllık süreden sonra baskısı tükenen ve oldukça

rağbet gören şerh tercümesinin kalan 3 defteri, ilk defter tercümesi ile birlikte 12 cild hâlinde basılmıştır. Şerhin uzun bir süre basılmayan IV. ve V. Defterlerinin baskısı hş. 1373'te tamamlanmış ve Ankaravî şerhinin tam Farsça tercümesi 15 cild olmak üzere hş. 1380'de Tahran: İntişârât-ı Zerrîn yayınevinde yayınlanmıştır.[58]

İran'da yapılan *Mesnevî* sözlükleri özellikle son dönemde yaygınlık kazanmıştır. Muhammed Cevâd-ı Şerî´at'ın *Keşfu'l-ebyât-ı Mesnevî*'si (İsfahan 1363) Nicholson neşrindeki beyitlerin alfabetik fihristini, Muhammed Tâkî-i Ca´ferî'nin *Ez-deryâ be-deryâ* (I-IV, Tahran 1364-1365) adlı kapsamlı çalışması beyit ve kelimelerin indeksini içerir. *Mesnevî* üzerine yapılmış sözlük türü diğer çalışmalar şunlardır: Bedîüzzaman Furûzanfer, *Ahâdis-i Mesnevî* (Tahran 1955), *Meâhîz-i kısas u Temsîlât-ı Mesnevî* (Tahran 1333), Ali Rıza Mansur Müeyyed, *İrşadü'l-mesel der Mesnevî* (Tahran 1986), Mahdût Pürhâlegî, *Ferheng-i Kıssaha-yı Peyamberânî* (Meşhed 1992). En yeni ve diğerlerine oranla daha kapsamlı sözlük Sâdık Gevherin'in *Ferheng-i Lügât ve Ta´bîrât-ı Mesnevî*'sidir (I-IV, Tahran 1958-1975).

İran sahasında Bedîüzzaman Firûzanfer, Abdülhüseyin Zerrinkûb, Celâleddin Hümâyi ve Abdülkerim Sürûş Mevlânâ ve *Mesnevî* üzerine çalışmalarıyla ön plana çıkan isimlerdir. Mândânâ Sadık Behzad *Kitâbnâme-i Mevlevî* (Tahran 1351 hş.) adıyla İran sahası başta olmak üzere çeşitli dillerde *Mesnevî* çalışmalarının bibliyografyasını hazırlamıştır.

Hâsılı geleneksel dönemde İran *Mesnevî* ve Mevlânâ çalışmaları Ahmed-i Rûmî'den sonra XV. asra kadar müstakil çalışmalar fazla yoktur. Molla Camî'nin İbn Arabî-Mevlânâ etkileşmesine dayanan "Herat ekolü" çerçevesindeki çalışmasından sonra *Mesnevî* şerhleri fazlalaşmıştır. Safevî dönemi İran'ı Mevlânâ düşüncesinin yayılması için Safevîlerin *Mesnevî* aleyhtarı tutumlarından dolayı uygun ortamı bulamamış; *Mesnevî* bu dönemde Anadolu ve Hint alt-kıtasında nüfûzunu artırmıştır. İran *Mesnevî* ve Mevlânâ araştırmaları XVIII. Ve XIX. asırda artmıştır. Sebzvârî'nin etkisiyle *Mesnevî* şerhleri irfânî ekolün tesirinde yazılmıştır.[59] İran Modern dönemindeki *Mesnevî* üzerine eserler Şah dönemi ile devrim sonrasının kültür politikalarının husûsiyetlerini yansıtmıştır. Şah döneminde Batı düşüncesi ile yüzleşmede Mevlânâ ve düşüncesi bir

---

58 İ. Ankaravî, *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî*, trc. İsmet Settarzâde, I-XV.

59 Muhammed İsti´lâmî, "İran'da Mevlânâ'nın Tesiri ve Eserleri Üzerine Yapılan Önemli Çalışmalar", *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik*, Konya 2002, 295-300.

enstrüman olarak kullanılmıştır. İran'da yaygınlık kazanan Sosyalist eğilimlerin de desteğiyle İran Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan "*Mevlânâ: Hegel-i Şark est*" adlı kitap, özelde İran genelde Doğu sosyalizminin inşâsında münşi ismin Doğu'nun Hegel'i Mevlânâ olabileceğini ileri sürmektedir. Muhammed Tâkî Caferî'nin "*Mevlevî ve Cihân-bînîhâ der Mektebhây-ı Şark ve Garb*" adlı eseri söz konusu iddiayı Doğu-Batı karşılaştırması yaparak tesis etmeyi amaçlar.

Firûzanfer, Türkiye'de Tahsin Yazıcı ile paralel düşüncelere sâhip olarak *Mesnevî*'ye bir irşâd metninden ziyâde târihsel kültürü yansıtan bir eser şeklinde yaklaşmış ve bu kültürün unsurlarını bulmaya çalışmıştır. Bu konuda daha felsefî bir bakış sahibi olan Sürûş ise Mevlânâ'yı tasavvufî düşünce geleneği içerisinde değerlendirmekten uzak bir şekilde Mevlâna'nın İbn Arabî ile değil İmam Gazzâlî ile karşılaştırılmasını teklif etmiştir. Bu anlamda İsmail Ankaravî'yi Firûzanfer gibi eleştirenler arasındadır. Sürûş'a göre Mevlânâ Gazzâlî kardeşlerin geleneğine tabi olmakla İmam Gazzâlî'nin muâmelât, Ahmed Gazzâlî'nin ilâhî aşk anlayışını mecz ederek tasavvufî düşünce tarihinde yeni bir inşâya gitmiştir.

Hint alt-kıtasında *Mesnevî*'yi Urducaya ilk kez Muhammed Yusuf Ali Şah Çeştî Nizâmî Gülşenâbâdî tarafından tercüme ve *Pirâhen-i Yûsufî* adıyla şerh etmiştir (Leknev 1889). Urduca ikinci şerh Abdülmecid Hân Pilifitî'ye ait olup *Bostân-ı Ma'rifet* adını taşımaktadır (Leknev 1927). Hz. Dâtâ Genc Bahş-ı Hücrevî'nin ünlü eseri *Keşfü'z-zunûn* Hint yarımadasındaki *Mesnevî* mütercim ve şairlerine dair bilgiler içermektedir.

Mesnevî'nin I. cildinin Hindistanlı araştırmacı M. G. Gupta tarafından yapılan İngilizce tercümesi *Maulana's Masnawi* (Agra-İndia 1990; 1995) Hint Vedalarından mistik yorumlar da içermektedir. Dr. Halîfe Abdülhakîm'in *The Metaphysics of Rumi*'si (Lahore 1965) *Mesnevî*'ye Neo-Platonik temelli bir kritiği ve tarihsel bakışı içerir.

Hindistan'da *Mesnevî*'nin modern dönemde etkilediği iki büyük isim Şiblî Nu´mânî ve Muhammed İkbâl'dir. Nu'mânî, *Mesnevî*'deki tekâmül nazarîyesi ile evrim anlayışını karşılaştırmış, fizik ve biyoloji alanındaki bilimsel teorilerle Mevlânâ'nın öğretilerini uzlaştırmaya çalışmıştır. *Mesnevî*'yi Kur'an'dan sonra ikinci en önemli kitap olarak niteleyen ve tüm müslüman entellektüellere okunmasını tavsiye eden Muhammed İkbâl, *Bâl-i Cibrîl* adlı eserini *Mesnevî*'nin vezniyle yazmış ve eserlerinde *Mesnevî* beyitlerine dayanarak düşünceler geliştirmiştir. Günümüzde yayımlanan Urduca *Mesnevî* şerh ve derlemelerinden bazıları şunlardır: Feyz Ahmed Üveysî'nin *Sedâ-ye navi* adlı

şerhi (I-II, Bahawalpur 1976-79), Pakistanlı tıp doktoru Muhammed Nezîr ´Arşî'nin 17 ciltlik Miftâhu'l-ulûm adlı geniş kapsamlı şerhi (Lahore-Karaçi, 1925, 1977) Mevlânâ Muhammed Abdüsselâm Hân'ın Urduca *Efkâr-ı Rûmî*'si (New Delhi 1981) *Mesnevî*'yi vahdet-i vücûd anlayışına göre açıklayan önemli bir eserdir. Urduca son *Mesnevî* şerhlerinden biri Kadı Seccâd Hüseyin'e aittir (I-II, *Mesnevî-yi Manevî*, Lahore 1974, 1978). Modern dönem Hint-alt kıtasında yapılan çalışmaların bâriz hususiyeti Mevlâna düşüncesi ile Hint mistik felsefeleri arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapmaktır. Bununla birlikte hâlihâzırda bu bölgede *Mesnevî* okuma halkaları oluşturulmakta ve hatmedildikten sonra mesnevîhânlık icâzetnâmeleri verilmektedir. Bu itibarla Osmanlı'daki *Mesnevî*hânlık icâzetnâme sistemini günümüzde sürdüren yegâne coğrâfî bölgedir.

1.3. Arap Dünyası:

Arap dünyasında *Mesnevî*'yi tercüme ve şerh çalışmalarının diğer coğrafyalardaki çalışmalara oranla yetersiz olduğu görülmektedir. Yusuf Çengî Dede'nin Ankaravî'den yaptığı Arapça mensur tam şerhi *Menhecü'l-kavî'*siyle Abdülganî Nablûsî'nin *Sıratü's-sevî şerhu dîbaceti'l-Mesnevî*'si (Sül. Ktp. Tahir Ağa Tekkesi 43) dışında XX. yüzyıla kadar Arap dünyasında *Mesnevî* üzerine çalışma pek yapılmamıştır. Abdülvehhâb Azzâm'ın *Mesnevî*'den derlediği *Fusûl mine'l-Mesnevî* (Kahire 1946), Abdülazîz Sâhibü'l-cevâhir'in *Cevâhirü'l-athar fî tercemet-i Mesnevî-i Mevlânâ Hüdâvendigâr* (Tahran 1957) adlı tercümesi bu alanda yapılan ilk çalışmalardır. *Mesnevî*'nin Arapça tam tercüme ve şerhi İbrahim Desûkî Şitâ'ya aittir (Kahire 1996). Şitâ, şerhinin önsözünde kendisinden önceki Arapça *Mesnevî* mütercimleri olarak Çengî Yusuf Dede, Abdülaziz Sâhibü'l-cevâhir ve hocası Kifâfî'yi zikreder ve Kifâfî'nin *Mesnevî*'nin ilk iki cildini tercüme ettiğini (Beyrut - Sayda 1966), diğer ciltlerin tercümesini vasiyeti üzerine kendisinin tamamlayıp şerh ettiğini söyler.

Selefî-Vehhâbî anlayışın hâkim olduğu Arap havzasında Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevîlik araştırmaları rağbet bulmamıştır. Ancak son yıllarda Mevlânâ'nın dünya kültür mirası içerisinde revaçta olmasıyla Arap uzmanlar da telif yapmaya başlamışlardır. Bu babta Annemaries Schimmel'in *The Triumphal Sun*'ı Dr. İsa Ali el-´Âkûb tarafından *eş-Şemsü'l-muntasıra* adıyla tercüme edilmiş (Tahran 1379 hş.); Suudlu Ebu'l-fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî *Ahbâru Celâleddîn er-Rûmî* (Medine 1421/2000) adıyla *Mesnevî* ve Mevlânâ düşüncesine bir reddiyye kaleme almıştır. Buna mukâbil Dr.

Ali Hasûn'un *Zehâiru'l-akvâl fî Mevlânâ Celâl*'i (Dımaşk 1424/2003), Dr. İnâyetullah İblag Efgani İmam Gazzâlî-Mevlânâ karşılaştırmalı *Celaleddin er-rumi beyne's-sûfîyye ve'l-kelâm'ı* (Beyrut : ed-Darü'l-Mısriyyeti'l-Lübnani, 1987) akademik çalışmalar olarak bu sahada yer almıştır.

1.4. Batı Dünyası:

Mevlânâ ve *Mesnevî* geleneği Batı dünyasına öncelikle Osmanlı topraklarına gelip Mevlevî semâ´ının etkisinde kalan seyyahlar ve diplomatlar vasıtasıyla taşınmış, daha sonra teologlar ve birinci kuşak Avrupalı oryantalistlerin çalışmalarıyla Batı literatürüne girmiştir. Oryantalistler ilk planda *Mesnevî*'yi doğu şiirinin zirvesi kabul ederek edebî bir metin olarak yaklaşmışlardır. Klasik *Mesnevî* şerh geleneğinin lafız-anlam ilişkisine dayanan felsefî bakışın Batılılar'ın *Mesnevî* etüdlerinde temel aldıkları filolojik yaklaşım içinde kaybolduğu görülmektedir. Alman ekolünde esere hıristiyan ilâhiyatı açısından bir eğilim gözükse de *Mesnevî* tasavvuf kaynaklı bir metin olarak değerlendirilmemiştir. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar yapılan *Mesnevî*'ye dair çalışmalardaki hâkim eğilimin *Mesnevî*'yi pozitivizm ve bilimsel ilerlemecilik temelinde açıklamak olduğu görülmektedir. *Mesnevî* XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılan çalışmalarda Batı'da yaygınlaşan çok-kültürlü anlayış çerçevesinde tasavvuf kültürünü yansıtan eserlerin en önemlilerinden biri olarak görülmüş ve tasavvufî düşünce açısından temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu çalışmalar yine de klasik *Mesnevî* şerh geleneğindeki çok boyutlu anlayışı dikkate almaktan uzak kalmıştır. Hâlen *Mesnevî* Batı toplumlarında üzerine en çok çalışılan, en yaygın okunan doğu eserlerinden biridir. Bununla birlikte Batılılar'ın *Mesnevî*'yi teosofik bir eser olarak okuyucuya sunmaları bazı çarpık anlayışlara yol açabilmektedir.

Avrupa'da *Mesnevî*'yi ilk tanıtanlardan birisi Sir William Jones'tır (ö. 1794). 1791 Aralık'ında Royal Asiatic Society Of Bengal'de verdiği "Fars ve Hint Mistik Şiiri" başlıklı tebliğinde tebliğinde *Mesnevî*'nin ilk 18 beytini tercüme eden Jones'in bu tercümesi *Mesnevî*'nin bir Avrupa diline yapılan ilk çevirisi olarak görülebilir.

Mesnevî akademik anlamda **İngilizce**'ye XIX. Yüzyılın sonlarından itibaren çevrilmeye başlar. Ralph Waldo Emerson, Edward Blyes Cowell ve Edward Fitzgerald, Chardin, Addison ve Sir William Jones gibi İngiliz oryantalizminin öncüleri *Mesnevî*'den daha çok Hafız, Sa´dî ve Ömer Hayyam'ın lirik şiirleriyle filolojik açıdan ilgilenmişlerdir. Fitzgerald ile Cowell arasında *Mesnevî*'nin muhtasar çevirisi hakkında

yazışmalar olsa da bu gerçekleşmemiş, Sir James William Redhouse (ö. 1892) *The Mesnevî of Mevlânâ Jelalu'd-din Muhammed er Rumi* (London 1881) adlı I. cilt çevirisiyle İngilizce *Mesnevî* literatürünün öncülerinden biri olmuştur. 30 yıl sonra Redhouse tercümesinin okurlarından Charles Edward Wilson *Mesnevî*'nin II. cildinin kelime kelime tercüme ve şerhini yayımlamıştır (I-II, London 1910). Çalışmasında 1801 İstanbul baskılı Ankaravî şerhini oldukça sık kullanan Wilson'ın başlatıp Nicholson'ın sürdürdüğü *Mesnevî*'nin Ankaravî bağlamında yorumu İngilizce *Mesnevî* literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur. Günümüze kadar *Mesnevî*'yi İngilizce'den okuyan kesimin ilk karşılaştığı metin Edward Henry Whinfield'in muhtasar çevirisi olmuştur. *Mesnevî*'nin altı cildinden seçme 3500 beyti içeren *Masnavi-i Ma´navi* adlı çeviri bir çok defa yayınlanmıştır (London 1887, 1898; New York 1973, 1975) son olarak Faruk Hemdem Çelebi'nin takdimiyle *Rumi: The Mathnawi* adıyla basılmıştır (London 2002).

İngilizce'de *Mesnevî*'nin tam metin neşir, tercüme ve şerhi hocası İran Edebiyatı uzmanı E. G. Brown'un teşvikiyle Reynold Alleyne Nicholson tarafından yapılmıştır (I-VIII, London, 1925-1940). Viktorya dönemi ve yeni İngilizce'nin dil hususiyetlerini birleştiren tercüme ve şerhinde Nicholson daha çok yanılgıyla ilk 18 beyit şerhinin adı olan *Fâtihu'l-ebyât (FA)* olarak adlandırdığı İsmail Ankaravî şerhinden istifâde etmiştir. Nicholson şerhi, Ankaravî'nin İngilizceye çevirisidir denilebilir. Hatta bir kısım araştırmacılar Nicholson'un Ankaravî şerhini tercüme ettiğini ileri sürseler de bu görüş yanlıştır. Nicholson'un şerhi Ankaravî şerhiyle yanyana okunduğunda onun Ankaravî'ye ne kadar bağlı kaldığı daha iyi anlaşılır. Onun kayıtlarında sık sık geçen-Ankaravî'nin *Fatihu'l-ebyat*'ına gönderme yapan FA'lar (aslında *Mecmuatü'l-letaif*-ML olmalıdır), elyazmalarının değişkeleri ve bir değişkeyi diğerine tercih etme gerekçesi üzerine gözlemlerini de içeren yorumlarının ne kadarının Ankaravî'den kaynaklandığına işâret eder.Böylece Nicholson ile Ankaravî şerhi Batı dünyasında etkin olmuştur. *Mesnevî*'yi bir çok nüshalarla karşılaştırarak tahkîk eden Nicholson metni kendisinden sonraki *Mesnevî* çalışmalarında referans kaynağı olmuştur. O'na göre *Mesnevî*, Divân-ı Kebir'den daha etkili bir eserdir. Daha önceleri sûfî lirik şiiri üzerine yoğunlaşan İngiliz ekolü, Nicholson ile birlikte sûfî didaktik şiiri üzerine çalışmalara meyletmiştir. Böylece Nicholson Batı dünyasında Mevlânâ dolayımında Tasavvufî düşüncenin tanınmasında öncü rolü oynadığı gibi, öğrencisi Ebu'l-´alâ Afîfi hocasının teşvikiyle İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesi üzerine çalışma gerçekleştirmiştir. Divân'ı sıradan tecrübelerden uzak, yalın bir yokluğa (?) açılan hayâlî bir dünyanın içine dalmak şeklinde yorumlayan

Nicholson, *Mesnevî*'yi çoğunlukla hayatın içinden, hayata anlam veren problemler ve bunlara sebep olan tutum ve davranışlara ait bir başeser olarak değerlendirir. Ahmed Avni Konuk, şerhinin mukaddimesinde Nicholson'ın çalışmasını takdir etmiş, ancak *Mesnevî*'yi salt bir şiir ve hikâye kitabı olarak görmesini eleştirmiştir. Konuk'un tenkidleri Nicholson ile sınırlı kalmayıp müsteşriklerden etkilenen ve *Mesnevî*'yi bu şekilde algılayanlara da uzanır.[60]

İngiliz *Mesnevî* araştırmaları Nicholson'dan sonra öğrencisi Arthur John Arberry (ö. 1969) *Mesnevî*'nin birçok hikâyesini *Tales From The Masnavi* (Surrey 1961) ve *More Tales from the Masnavi* (Surrey 1962; London 1963) adıyla tercüme etmiştir.

İngilizce'deki *Mesnevî* antolojilerinin tarihi ise XIX. asra kadar uzanır. Edward Henry Palmer *The Song of the Reed and Other Pieces* (London 1877) adlı çalışması *Mesnevî*'nin ilk 18 beytiyle I. cildin ilk dört hikâyesinin tercümesini içerir. İskoçyalı Samuel Robinson'un *Persian Poetry for English Readers* (Glasgow 1883) adlı kitabında çeşitli *Mesnevî* hikâye ve beyitleri derlenmiştir. Nicholson, tercüme ve şerhinin dışında *Tales of Mystic Meanings: Being Selections from the Mathnawi of Jalal-ud-Dîn Rûmî* (London 1931) adıyla 51 adet *Mesnevî* hikâyesini tercüme etmiştir.

İngilizce'de son dönemde yapılan *Mesnevî* çalışmaları esere ilk dönem oryantalistlerin tercüme çalışmalarının ötesine geçerek farklı yaklaşımları içeren telif-inceleme mahiyetindedir.. Roy C. DeLamotte'nin *Jalaluddin Rumî: Songbird of Sûfism* adlı eserinde *Mesnevî*'deki lafız figürlerinin delâlet ettiği mistik tecrübenin ana karakteristikleri incelenmiştir. Batı tasavvuf araştırmalarının duâyenlerinden Annemarie Schimmel'in *The Triumphal Sun* (London 1978) adlı eseri özellikle *Mesnevî* ve Divân'daki imajlara fenomonolojik bir yaklaşım açısından değerlidir. İbn Arabî ve Mevlânâ üzerine çalışmalarıyla tanınan William Chittick *The Sûfî Path Of Love*'de *Mesnevî*'yi varlık, bilgi ve sülûk halleri açısından incelemiştir (New York 1983). İnceleme teliften daha çok konuyla ilgili beyitlerin derlenmesinden ibârettir. Ancak konuları tespit ederken diğer Batılı araştırmacıların aksine tasavvufî düşüncenin kendi başlıklarını dikkate alması, çalışmanın değerini artırmıştır.

Mesnevî'nin günümüzde Avrupa ve özellikle Amerika'da en çok satanlar listesinde yer almasında popüler mistik şâirlerin *Mesnevî* ve Divân-ı Kebir

---

[60] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 51-52.

uyarlamalarının büyük etkisi vardır. Uyarlamalar genelde Nicholson tercümesine dayanmaktadır. New Age ya da New Spritiualism akımına mensup Robert Bly, Coleman Barks, John Abel Moyne, Andrew Harwey ve Arthur Scholey gibi popüler mistik şairlerin *Mesnevî* uyarlamalarının büyük etkisi vardır. *Mesnevî* uyarlamaları Kabir ve Camille Helminski'lerin çalışmaları tasavvufî görüşlere daha sadıktır.[61]

Mesnevî'nin ilk **Almanca** tercümesi George Rosen tarafından *Mesnevî oder Deppelverse des Scheich Mevlânâ Dschalâleddin Rumî* adıyla yapılmıştır. Eser *Mesnevî*'nin I. cildinden 1371 beytin manzûm tercümesini ihtiva etmektedir (Leipzig 1849). Eseri oğlu Friedrich Rosen 1913'te bir giriş ilâve ederek *Galâl-ad din Rumi. Aus d.Rohrflötenbuch (Mesnevî)* adıyla yayımlamıştır. XIX. Asırda Hussard, *Fundgrubben des Orients* kitabında, *Rosenzweg-Schwannau aus den Diwanen Dschelaladdin Rûmîs* adlı eserinde *Mesnevî*'den kısa tercümeler yapmışlardır.

Alman tarih felsefecisi J. G. Herder Avrupa'da Hâfız ve Sa´dî çevirileriyle aralanan doğu kapısının Joseph von Hammer-Purgstall'in *Mesnevî* çalışmalarıyla ardına kadar açılacağını söyler. Hammer, şerh geleneğini de dâhil ederek *Mesnevî* üzerinde yoğunlaşan ilk Alman araştırmacı olmuştur. Hammer *Geschihte der Scönen Redekünste Persiens* (Vienna 1818) kitabında 70 kadar pasaj tercüme etmiştir. İngiliz oryantalistlerin Hafız ve Hayyam şiirlerine ilgi duydukları bu yıllarda, doğu şiirinin tasavvuf eksenli poetikasını anlamada didaktik eserlerin daha belirleyici olduğuna inanan Hammer, çalışmalarıyla ilgileri Mevlânâ ve *Mesnevî*´ye yöneltmiştir. Annemarie Schimmel'e göre Batı dünyasına *Mesnevî*'yi yüzeysel de olsa başta Hammer olmak üzere üç Avusturyalı (Hussard, RosenzWeig, Hammer) ve iki Prusyalı (Tholuck ve George Rosen) tanıtmıştır.[62] Hammer 1851'de yayımlanan iki makalesinin ilkinde 1251 (1835) Kahire baskılı Ankaravî şerhini tanıtmış, ikincisinde *Mesnevî*'nin ilk 44 beytine dair Ankaravî şerhini Almanca'ya tercüme etmiştir.[63] Hammer'a göre doğunun en büyük mistik şâiri Mevlâna'dır ve *Mesnevî* tüm sûfilerin el kitabıdır. Hammer'in çevirileri XIX. yüzyıl Alman düşüncesi ve hıristiyan ilâhiyatında doğunun varlık anlayışının kavranılmasında etkili olmuştur. Alman Protestan papazı Tholuck (ö. 1877) latince kaleme aldığı *Ssûfîsmus sive theosophia persarum pantheistica* (Berlin 1821) ve *Blüthensamm-lung aus der morgenlandischen Mystik herausgegeben* (Berlin 1825) adlı kitaplarında *Mesnevî*'yi

---

61 Franklin Lewis, *Rumi: The Past And Present*, Boston 2000, 578-612.

62 Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, London 1980, 37-58

63 A. Schimmel, *Zwei Abhandlungen Zur Mystik Und Magie Des Islams Von Josef Hammer-Purgstall*, Wien 1971, 5-23

panteistik teosofi düşüncesi içerisinde konumlandırmış ve Manihist yaratılış teorisini yansıtan bir metin olarak değerlendirmiştir. Tholuck'un görüşlerini Alman filozofu Hegel (ö. 1831) devam ettirir. *Mesnevî*'yi Tholuck ve Hammer'in öğrencisi F. Rückert'in çevirileri vasıtasıyla tanıyan Hegel, Felsefî Bilimler Ansiklopedisi'nin (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1827) "Pantheism" maddesinde Rückert'in çevirisinden alıntılarda bulunmuştur. Bu açıdan Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki Varlık düşüncesi temelli Tanrı-âlem ilişkisi, Hegel'in tarihsel diyalektiğinin gelişmesinde etkili olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Hammer ve Rückert ile başlayan Alman *Mesnevî*-Mevlânâ düşüncesi ekolü, Hellmut Ritter'in İstanbul'da keşfettiği *Mesnevî* yazmalarını toplaması ve kısmî çevirileriyle devam etmiştir.

XX. yüzyılın ikinci yarısında Martin Buber, W. von der Porten, Jan Rypka, Hanns Meinke, Cristoph Bürgel, Fritz Meier'in *Mesnevî* üzerine yaptıkları çalışmaların yanı sıra Almanca'da en önemli *Mesnevî* çalışmaları Annemarie Schimmel tarafından yapılmıştır.

Mesnevî'nin Almanca'ya tam tercümesi yakın zamanlarda gerçekleşmiştir. Multi-linguistik çalışmalarıyla ün yapmış Christer Gabriel Oxenstierna, ilk olarak *Mesnevî*'yi İsveççeye, daha sonra Almanca, İspanyolca, Fransızca ve İtalyancaya çevirmiştir (Kazı Publications, 2002) günümüzde yapılan son tam tercüme Kaveh Dalir Azar'a aittir (Azar Verlag, I- IV. 2000, V.-VI. 2001).

Fransızca'da *Mesnevî* çalışmaları Avusturyalı diplomat Jacques Van Wallenbourg (ö. 1806) ile başlar. Van Wallenbourg tercümesini İstanbul'da tamamlamış, ancak eser 1799'da çıkan Pera yangınında kaybolmuştur. Bu yüzden Fransızca ilk tercüme F. Baudry'in 1857'de yayımlanan Mûsâ-Çoban hikâyesinin tercümesidir ("Moise et le Chevrier", *Magazin Pittoresque*, 857, nr. 242). Clement Huart (1854-1926)'ın Konya Mevlevîleri üzerine yazdığı *Konia, la ville des derviches tournes: souvenirs d'un voyage en Asie mineure (*Paris: Ernest Leroux, 1897) çalışmasının ardından Fransız entellektüellerinin Konya ziyâretleri artmış, Huart okuru ünlü fransız edîbi Maurice Barres (1862-1923) yazılarında Mevlevîleri ve semâ´ını bir figür olarak kullanmıştır. Barres'i okuduktan sonra *Mesnevî* okumaya başlayan Henri Bergson Sorbonne seminerlerinde hareket ve süreç felsefesini *Mesnevî*'den beyitler kullanarak delillendirmiştir. Bergson'un felsefesini Türkiye'ye tanıtan öncülerden olan Nurettin Topçu (ö. 1975) Mevlânâ üzerine mevcud felsefesinin ışığında bir kitap yazmıştır. Fransız oryantalist geleneğinin rengini Lois Massignon'un Hallâc'a dair tarihsel-

antropolojik çalışmaları belirlediğinden 1970'lere kadar Fransızca'da *Mesnevî*-Mevlânâ çalışmaları nadirdir. Eva de Vitray-Meyerovitch ile İranlı Murtazavî'nin ortak çalışmasının ürünü olan Fransızca ilk tam *Mesnevî* tercümesi *Masnavi as Mathnawi: la quete de l'absolu* adıyla yayımlanmıştır (Monaco 1990). Ahmet Kudsi Erguner ile Pierre Maniez'in *Mesnevî* antolojisi *Le Mesnevî: 150 Contes Soufis* adlı kitap Fransızca'daki en son tercümelerden biridir.

Mesnevî'nin yaklâşık bütün dünya dillerinde tercüme veya antolojileri bulunmaktadır. İspanyolca'da Oscar Zorilla Antonia, Lopez Ruiz, Jvon Vivanco, İsvecce'de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, Çek dilinde Jiri Becka ve Josef Hirsal Rusça'da Naum Grebnev'in, Grekçe'de Gregoriou D. Ziaka'nın, Japonca'da Toshihiko İzutsu'nun, İbranice'de Hanah Ginguld'un kısmî çevirileri bulunmaktadır.[64]

Üsküp Ve Saraybosna Mevlevîhânlerinin bulunduğu Balkan yarımadasında *Mesnevî*hânlık geleneği *Mesnevî*'yi çok okunan kitaplar sınıfına sokmuştur. Son devirde Saraybosna *Mesnevî*hânlarından Mehmed Cemâleddin Çauşeviç, Muyaga Merhemiç ve Saraylı Şeyh Hacı Feyzullah Hacıbayriç *Mesnevî*'yi Sırpça-Hırvatça tercüme etmişlerdir.[65] Hacıbayriç geleneksel Osmanlı *Mesnevî* çalışmalarının Batı dünyasındaki son temsilcilerinden biri olup, *Mesnevî*'nin ilk iki cildini tercüme etmiştir.[66]

Günümüz Batı dünyasında semâ´ figürünün görselliğinin câzibesinde kalanlar Mevlânâ ve *Mesnevî* hakkında okuma ihtiyâcına binânen kaleme alınan popüler kitaplar, yayınevlerinin non-fiction bölümünde üst sıralarda yer almasının yanı sıra akademik ve amatör düzeyde oldukça ciddi araştırmalar da yapılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında Bahâî Franklin Lewis'nin *Rumi: The Past & Present, East & West-The Life, Teaching and Poetry of Jalâl-al-din* (Boston 2000: Oneworld Publications) adlı eseri Doğu ve Batı'da geleneksel dönemden modern döneme kadar Mevlânâ, eserleri ve Mevlevîlik hakkında yapılmış tüm eserleri kritik ederek hazırlanmıştır. Bahâullah'ın Mevlânâ'nın birkaç beytine yazdığı şerhi okuduktan sonra Mevlânâ bahrine dalan Lewis uzun çalışmalar sonucunda şimdiye kadar sahada yazılmış telif çalışmalarını bir yönüyle aşmıştır. Eserinin eksik yönlerinden birisi Türkçe bilmediğinden ötürü Osmanlı Mevlânâ-

---

64 Lewis, 612-615.

65 Salih Trako, "Sarayevo'da Mesnevî Dersleri ve Mesnevîhânlar Üzerine", *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya 1987, 143-146; İskender Muzbeğ, "Mevlânâ'nın Sarayeova'da Yayınlanan Mesnevî'sine (I. Ve II. Cilt) Çeviri Açısından Genel Bir Bakış", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi,* Konya 1990, 169-173;

66 Semih Ceyhan, "Mesnevî", *DİA*, XIX, 325-334.

Mesnevî literatürüne dair birincil kaynakları kullanamamış olmasıdır. Diğer eksik kalan tarafı ise Mevlânâ düşüncesinin tasavvufî düşünce içerisindeki konumunu tespitteki zayıflığıdır.

Amerika St. Louis Üniversitesi İlâhiyat Profesörü John Renard'ın Mevlânâ düşüncesi (*All The King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*, Sunny Press) üzerine telifâtı ve Hristiyan ilâhiyâtıyla yaptığı karşılaştırmalı makaleleri ile İbrahim Gammard'ın faaliyetleri sayılması gerekenler arasındadır.

Şunu iddia etmek mümkündür ki, *Mesnevî* ve Mevlevîlik üzerine yapılan çalışmalar geleneksel dönemde Varlık-bilgi-ahlâk anlayışlarını birbiriyle irtibatlı biçimde bir arada ele alıp tarihî yatay düzlemde nasıl zuhûr ettiklerini îzâh ettiği halde XIX. asrın sonuna doğru Batı'da ortaya çıkan pozitivist anlayışların müslüman toplumlara özellikle kültür alanında sömürgeleştirme faaliyetiyle hâkim olmasından sonra ortaya çıkan eserlerde metafiziksel (gaybî) olan ile tarihsel (kevnî) olanın birbiriyle irtibâtının çokluğu geleneksel dönemin aksine parçalanma göstermiş ve kâmil/bütüncül yaklaşımlar yerini naif, eksik, seküler ve ideolojik bakışlara terketmiştir. Dolayısıyla modern dönemde Mevlânâ, *Mesnevî* ve Mevlevîlik çalışmaları hümanizm, new spiritualizm, bilimselcilik, çok-kültürlülük gibi "çağdaş" bazı popüler eğilimlerin illetleriyle ma´lûl olmuştur. Bu sahada yapılan yarı-akademik ve popüler çalışmalar çok fazla olmasına rağmen akademik araştırmaların azlığı söz konusu illetleri izâle etmeye yetmemektedir.

Modern Dönemde Mevlânâ ve düşüncesi üstbaşlığında gerek Doğu'da gerekse de Batı'da yapılan çalışmaların Mevlânâ'nın sufî gelenek içerisindeki tavrı, kendisinden sonra bu tavrın özellikle Osmanlı Mevlevîlik müessesi etrafında nasıl gelişme kaydettiği, Mevlevî düşüncenin metafiziksel temellerinin ne olduğu konusunda geleneksel dönemin aksine oldukça yetersizdir. Bu yetersizliğin başlıca sebeplerinden bazıları geleneksel dönemdeki Mevlevî düşünceye ait kaynakların gün yüzüne çıkmaması, modern araştırmacının gaybî olan ile beşeri olan arasında fil hikâyesindeki gibi eksik irtibatlar kurması ve geçmiş birikimin akademik gözle tahlîl edilmemesidir.

Türkiye'de 1991 tarihli YÖK kararnamesinin ardından İlâhiyât Fakültelerinde Tasavvuf Tarihi müstakil bir Anabilim Dalı olarak faaliyete geçtikten sonra doktora düzeyinde, Tasavvufî düşünce Tarihinde muhakkik sûfîler döneminin iki önemli ismi Mevlânâ ve İbn Arabî'nin tasavvufî düşünce tarihindeki yeri, eserlerinin mahiyeti ve tasavvufî düşünceleri üzerine doğrudan tezler nicelik açısından sınırlı kalmakla birlikte,

bu iki sûfî-düşünürün Osmanlı tasavvuf kültüründe idrâk keyfiyetinin tespiti hakkında biyografi-eser-düşünce üçlemesi yapısında dolaylı tezlerin adedi Mevlânâ ve İbn Arabî'nin önemlerine paralel olarak artmaktadır.

Bu minvâlde Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesini yansıtması bakımından *Mesnevî*'nin Osmanlı sûfîleri tarafından nasıl algılandığı, söz konusu sûfilerin tarihsel süreç içerisinde oluşturdukları tavırlarının algılamalarındaki yeri, ortaya koydukları eserlerindeki tasavvufî düşünce konusunda iki doktora tezi hazırlanmıştır: İsa Çelik- *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri* (AÜSBE, Erzurum 2001), Ülker Aytekin- *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (MÜSBE, İstanbul 2002).

Bir Osmanlı sûfîsi ve Mevlevîsi olarak İsmâil Ankaravî üzerine doktora seviyesinde yerli ve yabancı iki tez hazırlanmıştır: Birincisi Erhan Yetik'in hazırladığı *İsmail Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul 1992) adlı tezdir. Tez, Tasavvufun menşei, tarihsel seyri ve Anadolu Tasavvufunda İsmail Ankaravî'nin yerinden ibâret Giriş'in ardından üç bölüme ayrılmaktadır. I. bölüm, İsmail Ankaravî'nin kronolojik açıdan hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti, eserlerinin kısaca mahiyeti ve nüshalarını ele almaktadır. II. Bölüm *Minhâcu'l-fukarâ* ve kaynakları başlığını taşımaktadır. Bu bölüm *Minhâc*'ın yazılış sebebini, yazma nüshalarını, baskılarını ve kaynaklarını inceler. III. Bölüm ise İsmail Ankaravî'nin tasavvufî görüşlerini tahlîle dayanır. Erhan Yetik tahlîlde *Minhâcu'l-fukarâ*'yı esas almıştır.

İkinci doktora çalışması ise, Bilal Kuşpınar'ın İngilizce yazdığı *Ismail Rusuhi Ankaravî and İzahu'l-hikem* (Ph.D.diss., Mc Gill University, 1995). Çalışma "Bilal Kuşpınar, *Ismail Ankaravî On The İlluminative Philsophy- His İzahu'l-Hikem: İts Edition and Analysıs in Comporison With Dawwani's Shawakil al-Hur, Together With The Translation Of Suhrawardi's Hayakil Al-nur*, İSTAC, Kuala lumpur 1996" ismiyle basılmıştır. Çalışma, Erhan Yetik'in çalışmasından mülhem olarak Ankaravî'nin hayatı ve eserleri bölümüyle birlikte Şihabüddin Sühreverdi'nin (ö. 1191) İşrâkî Felsefeye dair telifatından olan *'Heyakilu'n-nur'* unun şerhi olan Ankaravî'ye ait *'İzahu'l-hikem'in* analizi, Ankaravî'nin entelektüel şahsiyeti ve İşrâkî felsefesini içermektedir. Yazara göre Ankaravî devrinin sosya-kültürel ortamına bağlı kalarak sünnî islam-tasavvuf ve İşrâkî felsefeyi eklektik bir biçimde düşüncesinde teşekkül ettirmiştir. Ayrıca Kuşpınar, tezinde Sühreverdi'nin *Heyaki*l'ini, Ankaravî'nin İzahu'l-hikem'ini ve Devvani'nin (ö. 1502) *Heyakil* Şerhi *'Şevakilu'l-hur'*unu neşretmiştir. Çalışmasında Devvani şerhi ile bu şerhe

dayanarak kaleme alınan Ankaravî şerhini mukayese etmiştir.[67]

[67] Oliver Leaman, "Bilal Kuşpınar, Ismail Ankaravî On The İlluminative Philsophy- His İzahu'l-Hikem: İts Edition and Analysıs in Comporison With Dawwani's Shawakil al-Hur, Together With The Translation Of Suhrawardi's Hayakil Al-nur, İSTAC, Kuala lumpur 1996", *Journal of Semitics Studies*, XLIV/1, (1999), 152.

I. BÖLÜM

İSMAİL ANKARAVÎ'NİN HAYATI VE MEVLEVÎ DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ

Bir sûfînin[1] hayat hikâyesinin yazımı metodolojik açıdan iki türlü yapılabilir: Birincisi mevcut târihsel mâlûmatın derlenerek, tarihselci bir bakış açısıyla ve sebep-sonuç ilişkisi gözetmeden hayatın kronolojik sürece indirgenmesiyle gerçekleştirilebilir. Ancak yazılı metni ve metnin zâhirî anlamını, tarihî araştırmanın yegâne kaynağı kabul eden tarihselci metod, bir sûfîye dair biyografi yazımında sûfînin hayat hikâyesinin ve bu hikâyenin tazammun ettiği mertebenin içeriği olan manayı temellendirmede yetersiz kalmaktadır. Zira bu türden metodolojik yazım, hayat hikâyesinin unsurlarını (zâhirî davranışlar ve davranışların fâil sebebi olan zâtın zihnî seviyede varlıkla irtibâtı), unsurların bir araya getirilerek tarihsel açıdan dönemlendirilmesi (doğum-ölüm çizgisi), sûfînin hayat çizgisi içerisinde gerçekleştirmek istediği gaye ve gayenin iltizâm ettiği tasavvufî delâletleri (ilim-seyr ü sülûk-meşîhat) göz ardı edebilir. İkinci ve aslolan yazım tarzı ise, sûfînin kronolojik hayatını içermekle birlikte –ki zâhiri fiiller her hangi bir şekilde ihmâl edilemeyecek biçimde zaman ve mekân boyutunda ortaya çıkmaktadır- tasavvufî düşünce tarihindeki konumunun belirlenmesini aslî gaye olarak ön plana alır. Diğer bir ifâdeyle, tarihî mâlûmât, tarihî çizgi ve de bunun ötesinde sûfînin varlık tarzı (isti‘dâd ve meşrebinin gerektirdiği mertebe ve hükümleri) belirlenip, yazıldığı sürece anlamlı bir materyaldir. Aksi takdirde, tarihsel mâlûmata dayalı kronolojik yazım, sadece sûfînin hayatını belirleyen maddî ve sûri illeti belirlemiş, fâil ve gâî illeti perdelemiş olur. Bu açıdan sûfînin hayat hikâyesinin yazımı, onun düşünce tarihi boyunca edindiği epistemolojik ve ontolojik konum ve kazandığı mertebenin göz önünde bulundurulmasına dayanır.[2]

---

1 İsmail Ankaravî, Mevlânâ'nın ve kendisi de dâhil Mevlevî meşâyihin kimliğinin "sûfî" ve Mevlevîyye tarîkatının mahiyetinin tasavvuf yolu olduğunu vurgular. Bu açıdan tarihsel süreç içerisinde Mevlevîlere atfedilen âşık, fakîr, ârif gibi sıfatlar, sûfî kimliğinin altına giren ve onu tavsif eden özelliklerden ibarettir. Bununla birlikte İbn Arabî *Fütûhât*'ta yaptığı taksimle "ricâlullah" içerisinde sûfîleri, kerâmet ve hâl ehli kimseler olarak tarif edip, âbidler ve zâhidlerden sonra üçüncü mertebede tertib eder. Ricâlullahın en üst mertebesinde ise muhakkikler ve/veya ehl-i keşf ve'l-vücûd yer alır. Buna göre sûfîler daha düşük mertebede konumlandırılır. Ancak Ankaravî'nin "sûfîler" ile kastettiği bu değildir. O İbn Arabî'nin en üst seviyede konumlandırdığı "muhakkikleri" de sûfîler genel başlığı içerisine yerleştirir. Diğer başlıklar genele dâhil olan özel sınıflandırmalardır. Ankaravî sûfîler genel başlığı altında İbn Arabî'nin sınıflandırmasını aynen kabul etmektedir. İ. Ankaravî, *Nisâbu'l-mevlevî*, trc. Tâhirü'l-mevlevî, MÜİF Yazma 769, 4; İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 631-2; İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, Kahire 1256, 11-2.

2 İbn Arabî'nin bir tür Peygamberlerin hayat hikâyelerini yazdığı *Fusûsu'l-hikem*'i veya *Mesnevî*'de anlatılan peygamber kıssaları veya sûfî menkıbeler tarih yazımı açısından bu gayeyi gerçekleştirir. Nitekim varlıktaki tüm hakîkatler ya da isimler kendilerinin bir gereği olarak ve gerektirdiği tarzda bir mertebede zuhûr ederler. Bu zuhûr insan söz konusu olduğunda teşahhus eden bir zuhûrdur. Dolayısıyla ontolojik hakîkatlerin şahsî vecheleri vardır. Mertebeler aklî nisbetler ya da izafi şeyler olmak itibariyle sonsuzdur. İbn Arabî mertebe yerine "kelime" "hazret" vs. gibi muhtelif kavramlar da kullanır. O'na göre mertebe ve kelime'nin 'ayn'ı ya da zâtını bilmek mutlak açıdan imkân dâhilinde olmamakla beraber , mertebenin ya da kelimenin hüküm ve eserlerini bilebiliriz. Bu itibarla bir şeyin ya da şahsın hakîkatini ve kendi olmak bakımından kendisini ya da nefsü'l-emirdeki durumunu bilmek ilm-i ilâhîdeki mertebesini bilmek demektir ki, bu da şehadet âleminde zuhûr eden hüküm ve eserleriyle bilmek anlamına gelmektedir. Konumuz çerçevesinde ifâde edersek, bir sûfîyi bilmek demek, o sûfînin kazandığı

Sûfîlerin hayat hikâyesinin yazımında genel olarak iki tür tarihsel kaynaktan istifâde söz konusudur: Birincisi, sûfî tabakatı denilen ve tarihsel açıdan klasifikasyona tabi tutulan ansiklopedik eserler, ya da her hangi bir sûfînin hayat hikâyesinin yer aldığı eserler; veya bir tarîkata mensub sûfîlere ayrılan eserler.[3] İkinci tür kaynak ise, bizzat sûfî-düşünürün hayata dair bakışını yansıtan kendi telifatıdır. Özellikle bu kaynak, sûfînin hayat hikâyesini şekillendirmede fâil ve gâî illet olarak önemli bir yere sahiptir.

Sûfî-düşünürümüz İsmail Ankaravî'nin hayatı söz konusu olduğunda, temel olarak birinci tür klasik kaynaklar arasında Mustafa Sakıp Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Mevlevîyye*'si, *Sefîne* kaynaklı Esrâr Dede'nin (ö. 1211/1796) *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevlevîyye'si*, *Tezkire*'nin muhtasarı Ali Enver'in (ö. 1309/1892) *Semâhâne-i Edeb*'i ile Ankaravî'nin hayatını daha çok kronolojik açıdan takip eden Sahih Ahmed Dede'nin (ö. 1227/1813) *Mecmû'atü't-tevârîhi'l-Mevlevîyye*'si gelir. Sakıp Dede *Sefîne*'de Ankaravî'nin özelde Mevlevîlik tarihindeki yerini tespit etmeye çalışır. Bu açıdan Ankaravî hakkındaki menkıbelerin yegâne kaynağı olması hasebiyle imtiyâz kazanır. Sakıp Dede'nin Ankaravî hakkında yaptığı ilk niteleme "erkânda şeyh-i râsih-dem ve halîfe-i sâbit kadem; Kadızâdelilerle ma'rekede ulûm ve ma'ârif eslihasıyla meydân-gîr olan" şeklindedir.[4] Sahih Ahmed Dede ise, diğer Mevlevî meşâyihi gibi Şârih'i telif hayatını dikkate alarak eserlerinin kronolojik yazımını söz konusu eder. Bu açıdan *Sefîne* Ankaravî'nin hayatını ve Mevlevî düşüncedeki yerini bir sûfî-düşünür olması açısından ele alırken, Sahih Ahmed Dede bir sûfî-müellif olması açısından belirler.

İsmail Ankaravî'nin hayatının sûfî gelenekteki hâliyle **menkıbe**[5] ve hikâye

---

mertebenin 'ayn'ını değil bu 'ayn'ın mertebenin gerektirdiği tarzda taayyün ettiği hüküm ve eserlerini bilmek demektir. İbn Arabî'nin *Fusûs*'u bu anlamda her bir peygamberin hayat hikâyesini anlatırken, ilâhî hikmet nizamı çerçevesinde o peygamberin kendi şahsında içermiş olduğu müşahhas hakîkatin ya da kelimenin ya da mertebenin hükümlerini ifâde eder. Mevlânâ da Mesnevî'de anlattığı hikâyelerde hikâyenin içermiş olduğu hayvan ve insan figürlerinde –ki her iki figürü de şahıs olarak isimlendirebiliriz- taayyün eden hakîkatin keyfiyetini itibar eder. İsmail Ankaravî'nin de hayat hikâyesinin telifi, hikâyenin içermiş olduğu mertebenin hükümlerini tahsil gayesi gütmelidir. İbn Arabî'nin mertebe ve hazret hakkındaki düşünceleri için bkz. İbn Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 280; IV, 196, 318, 296. İsmail Ankaravî'nin düşüncesi hakkında bkz. İ. Ankaravî, *Nakş el Fusûs Şerhi,* haz. İlhan Kutluer, İstanbul 1995, 7-10.

3 Bununla birlikte sûfînin yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal olaylarını yansıtan ve olaylarla sûfî arasındaki bağlantıları içeren tarihler (mesela Ankaravî'nin yaşadığı XVII. Yüzyıl tarihini yazan Nâimâ târihi, Kâtip Çelebi'nin Fezleke'si gibi) ve/veya müstakil bir disiplin nazar-ı itibara alınarak yazılan biyografi-ansiklopedileri mahiyetinde diğer tabakat kitapları, seyahatnameler, ensab ve künye kitapları vs. sûfîlerin hayat hikâyeleri hakkında açıklayıcı bilgiler araştırmacıya sunsa da, bu hususta en kapsamlı ve birincil elden malumat yukarıda bahsedilen eserlerde yer alır. Konu hakkında Süleyman Uludağ'ın giriş yazısı için bkz. Abdurrahman Cami, *Nefahâtü'l-üns,* trc. ve şerh Lâmii Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1998, 17-28.

4 Sâkıp Dede, *Sefîne-i nefîse-i Mevlevîyân*, Kahire 1867, II, 37.

5 Arapça aslı "menkabe" olup, Türkçeye "menkıbe" şeklinde aktarılmış olan kelime sözlükte "öğünülecek güzel iş, hareket tarzı ve davranış" anlamlarına gelmektedir. Sözlük bilimciler menkıbe (çoğ. Menâkıb)

formuyla kaydedilmiş olması, ilk bakışta kronolojik açıdan sûfînin biyografisi hakkında bizlere mertebesinin belirlenmesi anlamında doğrudan bilgiler vermemekle birlikte, sûfî düşüncedeki muhayyile gücünün önemi söz konusu olduğunda sûfîlerin hayatını başka bir açıdan ele almamızın da mümkün hatta olması gereken olduğunu bildirir. Nitekim her hayalin bir hakîkat, her hakîkatin de bir hayal yönü söz konusu olduğuna göre, hayalin bir hakîkate delâlet etmesi kaçınılmazdır. Bu açıdan menkıbevî hayat, bazı araştırmacıların nitelediği şekilde mitolojik hayat olarak değerlendirilmemelidir. Zira mitoloji bütün unsurlarıyla birlikte bir gerçekliğe mutabık değildir. Yani hakîkat yönü veya ´aynî varlığı taayyün etmemiştir. Sûfîlerin hayat hikâyeleri dediğimiz menkıbeler ise, hayali unsurlar içermekle beraber, unsurlar belli gerçekliklere, unsurların toplamı sûfînin kazandığı tecrübeden hasıl olan mertebeye taalluk eder. Bir başka tabirle hayat hikâyesi olgusunda hayat, sûfînin manevî tecrübesini yansıtan; hikâye ise bu hayatın formel yönünü bizlere aktaran kavramlardır. Bu açıdan bir sûfînin hayatı, menkıbe formunda yazılırken, yazar ele aldığı sûfînin tecrübesiyle diğerlerinden temyiz olunduğu ‘ahlâkî’ hal, makam veya mertebesini kaydetmeyi hedefler. Böylelikle sûfîlerin menkıbevî hayat hikâyeleri, sûfînin hayatı boyunca geçirdiği tarihsel aşamaları kısmen zikrederek, olayların –ki daha çok mucize nev’inden keramet denilen olağanüstü olaylar- fâil illeti olan hal, makam veya mertebe ön plana çıkarılır. Olayların bu şekilde kaydedilmesi, sûfî düşüncenin hayat hakkındaki yorumuna dayanır. Yorum, manevî süreç ve/veya sülûk ile ilgilidir. Nitekim her bir insanın maddî/sûrî hayatı ve manevî/hakîkî hayatı vardır. Her ikisi de birbirini gerektiren şeyler olmakla beraber, ikincisi birincisini belirler. Bu açıdan sûfîlerin hayatları dediğimizde aslolan manevî hayatları olup, maddî hayatları asla tabi olan fer’ mesabesindedir. Dolayısıyla hikâyelerin mahiyetini oluşturan hayatın sûfî düşüncedeki yerini tespit etmek, sûfîlerin hayata bakış keyfiyeti hakkında bizlere bilgi vereceği gibi; tecrübe sahibi bir sûfînin hayatını değerlendirirken, bu tecrübeye sahip olmayan diğer kimselerin hayatında olmayan ayırıcı vasıfları da dikkate almamızın kaçınılmaz olduğunu bildirir. Zira her bir sûfînin hayatı biricik (ahadiyyetü’z-zât) olmakla beraber, zâttan sudûr

---

kelimesini “tabii hâl, manevî sıfatlar ve karakter” anlamında ahlâk kelimesiyle eşanlamlı kullanırlar. Nitekim “menkıbe”nin türediği kelimelerden olan “nakîbe” kelimesi, nefs, ruh, halîka, hulk, tabî‘at, mizac kelimeleriyle mana açısından bağlantılı olup, menkıbe en geniş anlamıyla, bir kimsenin ahlâkı, ahlâkının yansıdığı zâhirî davranışları ve moral değerleri ifâde eder. Değer ifâde etmesiyle, “terceme”, “tarif” ve “sîret” gibi değerden bağımsız kelimelerden anlam açısından farklıdır. Sûfîlerin hayat hikâyelerinin dercedildiği menâkıb literatürü söz konusu olduğunda, menkıbeler, sûfînin övülen meziyetlerini, ahlâkını, manevî açıdan tuttuğu yolu, sülûk tavrı, meşreb ve meslekini bir gaye (matlab: literatürde bazen Kitâbu’l-menâkıb ve’l-matâlib şeklinde menkıbe ile beraber kullanılır.) olarak ön plana çıkaran, ancak bunu tarihsel rivâyetlerle tahkiye eden biyografilerdir. Konu hakkında bkz. Ch. Pellat, “Manâkıb”, *EI*, VI, 355-357; A.Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara 1983, 27-36.

eden eserlerin delâlet ettikleri şeyler bakımından diğer sûfi şahsiyetlerle müşterek özellikleri vardır. Ancak bu müştereklik sûfî zâtın biricikliği dikkate alındığında, aynı zamanda mufârık özelliklerle birlikte o sûfîde bulunur.

Ayırıcı vasıfların tahsîlini sûfî hakkında yazılan menkıbelerden daha çok ikinci tür kaynak olarak tespit ettiğimiz bizzat sûfî-düşünürün yazdığı kendi telifatıdır. Zira telifât sûfînin hayat mertebesinin gerektirdiği hükümlere doğrudan delalet eder. Bu açıdan telifatında zikrettiği hayat anlayışı, hayatı dönemlendirmesi ve hayatın unsurları, kendi hayatının keyfiyetiyle irtibatlı olduğu gibi, hayat hikâyesinin nasıl yazılması gerektiğini de belirleyen başlıca kriter olmalıdır.

İşte hayat hikâyesini değerlendirdiğimiz İsmail Ankaravî hayatı şu şekilde taksime tâbî tutarak, kendi hayatının delâlet ettiği mertebeleri de açıklar: "Ey marifet tâlibi! Bil ki, hayat iki nevi'dir: birincisi, hayat-ı hiss-i hayvanî. Bu hayat diğer hayvanlarla müşterektir. İkincisi, hayat-ı hakîkî ve rûhânî ki, insan ferdlerinin havâssına mahsûsdur. Bu hayat ta üç nev'e ayrılır: birincisi, ilim ve dânişle mürekkeb cehâletten zinde olmaktır. Zira kalb, ilim vasıtasıyla Hakk'ı bilir ve onun talebinden harekete gelir. Bu açıdan ilim hayat sahibi olanların hâssasındandır. Cehâlet ve sükûn ise ölülerin hâssasıdır. İkinci nevi' hayat, Hakk'a teveccüh kılmada, kalbin himmeti cem´ etmesiyle, ölümdeki tefrika ve karmaşadan kurtulmasıdır. Zira sûfîlere göre Allah hâriç mevcûdâtın tümü, ölüdür. Dolayısıyla ölüyle ilgilenmek ve ona âşık olmak, ölü olmak kabilindendir. Üçüncü tür hakiki hayat, memât-ı fikdândan necât bulup, vicdân-ı Hak'dan can ve hayat bulmaktır. Mevhûm varlıktan fânî olup, Hakk'ın vehbî varlığıyla bâkî kalmaktır. Bu açıdan müşâhedenin olmadığı hayat ölümdür. Hâsılı üç hakiki hayat üç ruha tekâbül eder: rûh-ı ilim, ruh-ı cem'iyyet-i himmet, ruh-ı vicdân-ı Hak. Bu ruh menzillerine sahip olan kimsenin bedeniyle yaptığı maddi hayatı, hizmet, kulluk ve şükürle kâim olup, hakîkî hayat ile muttasıf olur."[6]

Sûfîlerin hayat hikâyelerini, yukarıdaki metinle de bağlantılı olarak iki açıdan ele alabiliriz: Birincisi, maddî/sûrî hayatları; ikincisi manevî hayatları. Buradaki hayat kelimesi, her ne kadar Ankaravî'nin de hamlettiği 'canlılık' anlamındaki etimolojik kökenine ircâ edilse de, bu kökten ortaya çıkarak insan hayatı söz konusu olduğunda bir canlılık süreci anlamı kazanır. Başka bir tabirle bu sürecin iki boyutu vardır: maddî/bedenî/sûrî ve rûhânî/hakîkî. İlki, bir bedene sahip olan varlığın fiillerine ve bu fillerin bir araya gelerek oluşturduğu maddî olaylara taalluk eden hayattır. Bu hayat türü

---

[6] İ. Ankaravî, *Kasîde-i hamriyye*, Sül. Ktp Mihrişah 225, 11b-12a; İ.Ankaravî, *el-Hikemü'l-münderice fî şerhi'l-münferice*, İstanbul 1314, 17-18; İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 393; II, 260.

her türlü insan ve diğer canlılarda müşterektir. Ankaravî'nin ifâdesiyle de avâmî hayattır. İkinci boyut ise, madde ve bedenle alakalı olmakla beraber, bunun ötesinde yer alan ve ruh ya da kalbe taalluk eden, ruhun ya da kalbin fiilerinden tezahür ederek kendisinde manevî davranış ve olayların mündemiç olduğu Ankaravî'nin tabiriyle hakiki hayattır ve havâssa mahsûstur. Ankaravî hakîkî hayatı üç kısma ayırır: ilmî hayat, himmetin toplanmasıyla gerçekleşen hayat (bir diğer ifâdeyle sülûk hayatı) ve vücûdî hayat (Hakk'ın varlığından gelen hayat).

Ankaravî'ye göre hayat, hakîkat mertebelerinden bir derecedir. Hakîkate ulaşmak nefsin tezkiye edilmesi ya da ölmeden önce ölmeyi gerçekleştirmekle elde edilir. bir diğer tabirle hayat ölümdür. Ölüm ile kastedilen mevt-i ihtiyârîdir ki, fenâ hâliyle neticelenir. Fenâ hâli sülûkun nihâyetidir. Fenâ hâlinde nefs mükâşefeyi engelleyen perdelerden ve/veya zâtî sıfatlardan kurtularak müşâhadeye ulaşır. Müşâhade aynı zamanda aşk mertebesidir ki, Mevlevîlikte nihâî gaye olarak temâyüz eder. Nitekim Mevlânâ da "ey sâlik, âşıkların hayatı ölmektedir" diyerek hakîkî hayatın fenâ ve müşâhadenin tahakkukuyla, bu tahakkuktan kâmil bir marifet ve hikmetin sudur etmesinde olduğunu ima eder.[7]

Hakiki hayatın kısımları sufînin manevî hayatının üç aşamasına da tekabül edebilir. Bu üç aşama bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleşir ki, sûfînin tarihsel durumunu izah eder: İlmî hayat, seyr ü sülûk hayatı ve meşîhat hayatı. Zira Ankaravî canlılık anlamındaki hayatın manevî boyutlarını ele alırken, boyutlar arasındaki manevî bir terakkiyi de dikkate almaktadır. Bu terakkî, sûfî hayatının süreciyle örtüşmektedir.

Sûfîlerin hayat hikâyeleri hakkında bilgi edindiğimiz literatür, bu hakiki hayatın muhtelif vechelerini ön plana çıkarmakla beraber, maddi hayatı tarihsel veya kronolojik açıdan da kaydeder. Ancak ele alınan hayat hikâyesi bir sûfîye dair ise, öncelikle onun hakiki hayatının nasıl aşamalı olarak tebarüz ettiğini ve hakiki hayat sürecinde kazanılan mertebeyi genel olarak tesbit etmek gerekir. Bu tespit gerçekleştiğinde, hakikî hayat sürecinin maddî hayat sürecini, ruhun bedeni veya kalbin cismani organları yönlendirmesi misâli, belirleyip yönlendirdiği görülebilir.

Söz konusu sûfî İsmail Ankaravî olduğunda durum aynıdır. Bu açıdan Ankaravî'nin hayatını ele alırken, hayatı hakkında bahseden menkıbevî literatürü ve kendi eserlerini dikkate alarak, temel 3 aşamadan bahsedilebileceğini tespit ettik. Birinci aşama, **ilim hayatı**, ikinci aşama **seyr ü sülûk hayatı** –ki Galata Mevlevîhanesine şeyh

---

7 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 363, 393, 667, 240; III, 260.

olarak tayin olunacağı zamana kadarki süreyi kapsar-, üçüncü aşama **meşihat hayatı**dır.

İsmail Ankaravî, ilk merhalede Mevlevî düşünce geleneğinin –ki tasavvufî düşüncenin Mevlânâ tarafından teorik ve pratik boyutta tahakkuk etmiş hâlidir- ilmî temellerini ortaya koyarken, ikinci merhalede kesbettiği anlayış ile Mevlevî seyr ü sülûkunun (tarîkat) çerçevesini çizmiş, üçüncü merhalede ise ilk iki anlayışı tecelli ettirerek örnek bir Mevlevî şeyhi portresi ortaya koymuş, siyasi ve sosyal olaylara yaklaşımıyla da olması gerekene toplumu irşâd etmiştir.

1. İsmail Ankaravî:

İsmail Ankaravî'nin mahlas, nisbe ve tarîkatı ile beraber tam adı Hazret-i Şârih İsmail b. Ahmed Rüsûhî el-Bayramî el-Mevlevî'dir.[8] Ancak Ankaravî eserlerinin mukaddimesinde kendisini daha çok Şeyh İsmail Ankaravî ya da Şeyh İsmail Ankaravî el-Mevlevî, Şeyh İsmail el-Mevlevî el-Ankaravî olarak tanıtır. Şeyh olmadan yazdığı ilk eserlerden *Cenâhu'l-ervâh*'da ise adını "dervîş İsmail el-Mevlevî el-Ankaravî" şeklinde kaydeder.[9]

İsminin İsmail olması, Ankaravî'nin de belirttiği üzere "isimler semâ'dan iner" anlayışınca bazı telmihlerde bulunulmasına sebep olmuştur. Şârih'in çağdaşı Evliyâ Çelebi (ö. 1093/1682), doğduğunda akika kurbanının "mana denizi" şeklinde tavsif ettiği İsmail Ankaravî tarafından kesilerek, kendisine "bu İsmail kurbanıdır" dediğini kaydeder.[10] Ayrıca Ankaravî'nin yetiştirdiği ve sonrasında önde gelen mürîdlerinden, kâtibi ve kâri-i *Mesnevî*si olan Dervîş Ganem'e (ö. 1036/1626) "Sen artık kurban edilecek Ganem (koç) oldun." veya bir başka rivâyette "bu bizim ganemimiz, behemehâl Hz. İsmail'in koçu olacak."[11] diyerek ganem lakabından mülhem olarak, İsmail ile kurban olma arasında bir irtibat kurmuş ve kendi isminin delâlet ettiği özelliğe telmihte bulunmuştur.

Aynı zamanda şair olan Ankaravî, bütün eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerinde, ilimde derinliğine vukûfiyet, sağlamlık,

---

8 *Sefîne*'de, Ankaravî'nin hayatı "Hazret-i Rüsûhî İsmail Efendi", Esrâr Dede *Tezkîre*'sinde "Rüsûhî Dede", *Semâhâne-i Edeb*'de ve Sahih Ahmed Dede'de "Rüsûhî İsmâil Efendi" başlıklarında kaydedilir. Bkz. Sâkıp Dede, II, 37; Esrâr Dede, 209; Ali Enver, *Semâhâne-i edeb*, İstanbul 1892, 82; Sahih Ahmed Dede, 278.

9 İ. Ankaravî, *Cenâhu'-ervâh*, Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2558, 1b.

10 Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul 2003, I, 323.

11 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 7.

devamlılık ve meleke kesbetmek anlamlarına gelen rüsûh ve bu vasıflara sahip olan anlamında "Rüsûhî" mahlasını kullanır.

Rüsûhî mahlaslı birkaç beyti şunlardır:

Gel Rüsûhî'nin sözünü dinle semâa âşık ol
Key teküne beyne ehli'l-aşkı min ehli'ş-şerefi.

Her kim ki Rüsûhî gibi aşk ile fenâdır
Hâk-ı rehine cânla baş ile fedâyız.[12]

Ey Rüsûhî artık murâd hâsıl oldu,
Gam eserini gönül levhasından yıkadım.[13]

Bu mahlas onun Mevlevîlik nisbesiyle birlikte "Rüsûhî Dede" olarak ta şöhret bulmasını sağlamıştır. Ali Enver, İsmail Ankaravî'nin "Rüsûhî" ünvanının "vasfı isminden müstağni olur." kâidesince adından daha fazla şöhret kazanmış olduğunu belirtir.[14] Bunun birkaç sebebi vardır. İlki Sâkıp Dede'nin tespitidir. Sakıp Dede *Sefîne*'de "Ankaravî, ihyâ-i sünen-i evliyâda ve islâki sünen-i inkıyâda **râsih-dem** olmakla elsine-i mele-i a´lâdan "Rüsûhî" mahlasıyla tahsîs olunmuştur." diyerek, mahlası şârihin tarîkat anlayışı ve meşîhat hayatındaki faaliyetleri ile irtibatlandırmış, mahlasın verilme sebebini Rüsûhî'nin Mevlevîliği tasavvufî temellere dayanarak yeniden inşâ etmesine (ihyâ) bağlamıştır.[15] Bu daha sonra açıklanacağı üzere Sakıp Dede'nin Ankaravî'nin Mevlevî düşüncedeki mertebesini belirtmesi açısından oldukça önemlidir.

İkinci olarak "Rüsûhî" kelimesi ebced hesabıyla Ankaravî'nin şeyhlik yaptığı ve medfûn olduğu Galata Mevlevîhanesinin inşâ tarihine (897/1491-1492) işâret etmektedir.[16] Dolayısıyla Ankaravî'nin Rüsûhî mahlasını kullanmasına sevkeden iki âmil söz konusudur: Birincisi, kendisinin zâhir ve bâtın ilimlerinde derinliğine vukûfiyeti (ilim)[17] ve bu tavrını özellikle tasavvufî düşüncede ve seyr ü sülûk anlayışında ihyâ

---

[12] Bu beytin bulunduğu şiir, Ankaravî'nin Sül. Ktp. Düğümlü Baba/10'da kayıtlı *Misbâhu'l-esrâr* nüshasının sonunda "Nev güfte-i İsmail Efendi Şârihu'l-Mesnevî" başlığı altında verilmiştir.

[13] İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı 'ayniyye*, İstanbul 1328/1910, 3.

[14] Ali Enver, 82; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul ts., I, 25. Bu meşhûr lakabına rağmen Ankaravî'nin kendisini eserlerinde İsmail Ankaravî olarak tanıtması ve Rüsûhî lakabını sadece şiirlerinde kullanması hasebiyle, tezimizde İsmail Ankaravî veya kısaca Ankaravî adını daha sıklıkla kullanacağız.

[15] Sâkıp Dede, 39.

[16] Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmaniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, 21; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 25; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmail Rüsûhî", *DİA*, III, 212.

[17] Rüsûhî'nin çağdaşı Abdullah Bosnevî, Rüsûhî'nin tahsil ettiği "rüsûh" mertebesini (…ilimde râsih olanlar…) âyetiyle irtibatlı olarak şöyle îzâh eder: "Zirâ ol şey suver-i ilmiyeden hangi sûret üzere ilm-i ilâhide müteayyin olduysa ol sûret üzere Hak Teâlâ onu alim olur ve ol dahi ol sûret üzere Hakkın ma'lûmu olur. ve hazret-i ilmiyede ol şeyin sûret-i ilmiyesine muttali' olan kimesne dahi kezalik ol sûret üzere onu ârif olur. ve illâ ilimde râsih olmazdı. Zirâ ilimde rusûh ma'lûmu "alâ- ma hüve aleyh" keşf edip âlim olmaktır. Pes bu ecilden ötürü "ve'r- râsihûne" kavli lafz-ı celâle atf olup ilmullah ile ilm-i

mahiyetindeki faaliyetlerine yansıtması (seyr ü sülûk); ikincisi de, bir açıdan bu vukûfiyet sebebiyle tayin olunduğu Galata Mevlevîhânesine olan âidiyetini (meşîhât) ortaya koyma düşüncesidir. Bu açıdan daha sonraları isim mevkiini alacak olan lakabı, müsemmâ ile mutâbakat sağlamıştır denilebilir.

Nitekim Ankaravî'ye göre "rüsûh" temkin mertebesinin diğer bir adıdır. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankaravî'yi telvîn değil "temkîn ehli" olmakla eleştirirken aynı zamanda onun mertebesine de işâret etmektedir.[18] Buna göre rüsûh ya da temkin sâhibi olmak sırât-ı müstakîm üzere olmak yani şeriatı lâyık-ı vechiyle tatbik etmekten başka bir şey değildir. Mevlânâ râsihûn olanları *Mesnevî'*de kutb-i zamân olarak niteler. Zamanın kutbu dağ misâli sâbit-kademdir ve şeriatin bütününde yani dinde tasarruf sâhibidir.[19] İbn Arabî'ye göre kutup ya da tasarruf yetkisini doğrudan kutuptan alan aktâb, ricâlullah ya da ricâlu'l-gaybdir ki, şeriat üzere olmalarından dolayı insanların doğrudan idrâkine konu olmaktan uzak kimselerdir. Dolayısıyla kutbiyyet mertebesi ancak marifet ehlinin anlayacağı bir mertebedir. Bu mertebenin bir diğer ismi muhakkik sûfîler mertebesidir. Muhakkik sûfîlerin en başta gelen vasıfları Kitap ve Sünneti kâmilen uygulamak ise Ankaravî'nin kendisine "Rüsûhî" mahlasını seçmesi burada anlamlı olmaktadır. Ankaravî bu mahlasla tâbî-metbû' ilişkisi içerisinde zamanın kutbu, Allâhî, âşık, muhakkik ve ârif olarak nitelediği Mevlânâ'ya tam bir ittibâsına işâret etmektedir. Rüsûhî Dede kullandığı bu mahlasla söz konusu mertebelere kendisinin ulaştığına işâret etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ankaravî'nin bir diğer ünvanı, Mevlevî müntesipleri ve özellikle *Mesnevî*hânlar tarafından verilen 'Hazret-i şârih', 'Şârih Ankaravî' ya da 'Şârih-i *Mesnevî*' nisbeleridir. Bu nisbe *Mesnevî* şerhçiliğinde gösterdiği ilmî melekesinin

---

râsihin beyninde cem'iyyet ve ittihâd sahih olur. Ve şek yoktur ki, fehm-i zâhir katında vâkıf olan âlim ilimde râsih değildir. Zirâ eğer ilimde râsih olaydı "De ki: işte bu benim yolumdur. Ben Allaha çağırıyorum. Ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzerindeyiz."(Yûsuf/12,108) fehvâsı üzere emri basiret ve keşf üzere "alâ ma hüve aleyh" alim olurdu. Ve zan üzere hükm edip asla hükmünde hata etmezdi. ve ilimde rusûh-ı basiret ile olan hükm zan üzere olan hüküm gibi değildir. Zirâ zân ile hasıl olan ilimde Hakla müsâvât ıtlâkı bâtıldır. Zirâ Hakkın ilmi zûnûn ve evhâmdan alidir. Pes fehm-i zâhir katında vâkıf olan âlimin ilimde adem-i rusûhu sâbit oldu. Ve halbu ki, kendi fehminden zaid ilimden bir şey isbât edip kabul etmez. ve bir şeyin ma'rifetinde ilm-i Hakla ilimde râsihin olanların ilmi müttehiddir. Pes âlim ilmi fehm-i zâhire hasr edip kendi fehminden zâid olan ilmi -ki red ve inkâr eder- ol ilm Allahın ve ilimde râsihinin ilmidir." Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât-ı ârâisi'n-nusûs*, mukaddime.

18 Telvîn ile temkin arasındaki farka ileride temâs edilecektir.

19 Ankaravî'ye göre dağlar misâli râsih ve sâbit-kadem olan kutb-i zaman görüldüğünde, kişinin kârı ancak hayrettir. Rüsûhî olanlar müşâhade ve marifet sâhibi olduklarından aklî istidlâl ehli gibi kendilerine her hangi bir şüphe ârız olmayan kimselerdir. İlim ve irfânın merkezinde bulunduklarından her hangi bir tahrîk onları sâhibi oldukları makamdan saptırmaya sebep olmaz.İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 430. Bu makamın özelliği her türden ârızî sıfatlardan tecridi gerektirmesidir. Dolayısıyla zâtiyyet mertebesidir. İ. Ankaravî, *a.g.e.,* II, 18.

tahakkukuna ve bu husustaki otoritesine işâret eder. Nitekim bunun göstergelerinden birisi *Mesnevî*hanların aldıkları icâzette Şârih Ankaravî'nin tahkîk ettiği *Mesnevî* metnine uymakla mükellef tutulmalarıdır.[20] Bir diğeri ise, yine ilkiyle bağlantılı olarak şerhinin sadece Mevlevî çevrelerinde değil, yakın planda tüm Osmanlı kültür coğrafyasında, uzak planda İran-Hint alt-kıtasında ve Batı dünyasında etkin olmasıdır. Her ne kadar özellikle Şârih'in muâsırı Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) gibi diğer *Mesnevî* şârihlerine de lafzî olarak "şârih-i *Mesnevî*"[21] ünvanı verilse de, Ali Enver'e göre İsmail Ankaravî, "Şârih" lakabına bitişen her hangi bir kayıttan vârestedir[22] ve mutlak olarak "Şârih" veya "Hz. Şârih" denildiğinde ilk akla gelen isim İsmail Ankaravî'dir. Zira Ankaravî, şerhiyle diğer şerhleri önceler. Önce olan ise asıldır. Bu takdirde asıl "Şârih" ünvanına lâyık olan Ankaravî'dir denilebilir.

Mevlevîlik tarihinin önde gelen simalarından Galata Mevlevîhanesi XXIV. postnişini şair Şeyh Gâlib'in (ö. 1214/1799) *Divan*'ında yer alan "der evsâf-ı şerif-i **şârih-i *Mesnevî*** Cenâb-ı İsmail Rüsûhî el-Ankaravî kuddise sırruhu" ve "der medh-i evsâf-ı şerife-i gavvâs-ı bahr-i ma´nevi cenâb-ı **Şârih-i *Mesnevî*** İsmail Ankaravî kuddise sırruhu" başlıklı iki kasîde Ankaravî'nin Osmanlı *Mesnevî* Şerhçiliği tarihindeki yerine işâret eder:

"Ey kâşif-i esrâr-ı nihân Hazret-i Şârih / Rû-pûş-ı tecellî-i ´iyân Hazret-i şârih" matla´ıyla başlayan ve "Müşkil komayıp Mesnevî-i pîrde hakkâ / Hall eyledi bî-reyb ü gümân Hazret-i şârih" beytini ihtivâ eden I. kasîdeyle, "Merhabâ ey muktedâ-yı âşikân-ı Mevlevî / Şeyh İsmail-i şârih kahramân-ı ma´nevî" "Meşrebindir çeşme-i irfân ü feyzin maksami / Kalb-i pâkin vâris-i mîrâs-ı genc-i Mesnevî" matla´ıyla başlayan II. kasîdenin yer aldığı Şeyh Galip *Divan'*ında sırasıyla Mevlânâ, Sultan Veled, Matbah-ı Mevlevîyye'den sonra Hz. Şârih'in medhedilmesi Mevlevîlik tarihindeki önemini göstermektedir.[23]

Ankaravî'nin medfûn olduğu Galata Mevlevîhânesi haziresindeki türbenin bitişiğinde yer alan sarnıç veya Ankaravî tarafından çilehâne olarak kullanıldığı rivâyet edilen mekânın kemer kısmında "Bigânî Dede" olarak meşhûr Derviş Selim Recâî tarafından sülüs hatla yazılmış 1227/1812 tarihli Gâlip Dede'nin nazmettiği tek beyitli kitâbede Ankaravî, Hz. Şârih ve Rüsûhi lakaplarıyla beraber kaydedilmiştir.

---

20 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 143. Mesnevîhânlık icâzetnâmesinin örneği için bkz. Gölpınarlı, *a.g.e.*, 408.

21 Aytekin, 102.

22 Ali Enver, 82.

23 Ali Enver, 81; Naci Okçu, *Şeyh Galip: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divanının Tenkidli Metni*, Ankara 1993, I, 102-106; Victoria R. Holbrook, 71 not 14.

Râh-ı Mevlânâ'da ey Gâlip budur şeyhü'ş-şüyûh

Hazret-i Şârih-i Rüsûhî kıdve-i ehl-i rüsûhe[24]

Bu kitâbe aynı zamanda Sakıp Dede ve Şeyh Galip'in yansıttıkları bakışları birleştirerek, Ankaravî'nin hayatı boyunca gerçekleştirdiği *Mesnevî* şerhçiliği ve Mevlevîlik tarihindeki ihyâcı karakterinden ibâret iki temel gayeyi resmeder gözükmektedir.

Mevlevî literatürüne göre, Şârih'in nisbesinden de anlaşılacağı şekilde doğum yeri Ankara'dır. Doğum tarihi ise tam olarak bilinmemektedir. Sahih Ahmed Dede kronikinde, Ankaravî'yi ilk defa 1000/1591 yılından önce vukû bulan olaylar arasında ve Ankara-İstanbul arasında ticaret yapan bir kimse şeklinde zikrederek tarih sahnesine çıkartır.[25] Önemli Mevlevî büyüklerinin doğumunu aktaran Dede'nin, Ankaravî'nin doğum tarihini kaydetmemesi ilginçtir. Bu durum Şârih'in hayatının ilk dönemlerinde Mevlevî çevrelerinde yetişmemesinden kaynaklanabilir. Bununla birlikte Ankara'da hayatının ilk dönemlerinde Mevlevî olmadan önce Bayrâmî olduğunu söyleyenler de ilişkide olduğu Bayrâmîlerle ilgili her hangi bir atıfta bulunmamaktadırlar.

Ankaravî'nin baba adının Ahmed, anne adının Sâliha Hâtun olduğu ve babasının imamlık mesleğiyle uğraştığının dışında, ailesi hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. [26] Çocukluğuna dair *Mesnevî* şerhinde sadece şu anekdotu aktarır: "Hazret-i Mevlânâ'nın, ehli zâhirin ilmi çocukların yazı tahtası üzerindeki karalaması gibidir ki bakası yoktur. Tahtalar suyla yıkanınca yazılar mahvolduğu gibi zâhiri ilimler de cüz'i bir arıza dolayısıyla ortadan kalkar. Yıkanmamış bir ilim var ise o da ehlullah ilmidir, sözü bana çocukluk devremi hatırlatmaktadır. Nitekim çocukluğumda kalınca kağıtların içi ve dışını ayrı renkte boyar, üstüne karalama denilen yazı idmanı yapardım. Sonra kağıdı yıkayıp kurutur ve mührelerdim. Daha sonra ertesi günün dersini yazardım."[27] Bu anekdot kendi ifâdesinden medrese tahsilinin başlangıcına işâret eden yegâne tarihî kayıttır.

Kaynaklar Ankaravî'nin evlilik ve çocuklarına dair her hangi bir şey söylememektedirler. Dolayısıyla bekâr yaşadığı muhtemeldir. Nitekim *'Uyûn-i isnâ 'aşere'*sinde geçen bir gazelinde "ez yed-i sâki-i vahdet nûş kerdem şerbeti/ ez ân sebeb der her dû

---

24 Server Dayıoğlu, *Galata Mevlevîhanesi*, Ankara 2003, 154.

25 Sahih Ahmed Dede, 278.

26 Sahih Ahmed Dede, 286. Necati Elgin, "İsmail Ankaravî (Mesnevî Şârihi Rüsûhî Dede)", *Anıt* 30 (1960), 259.

27 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 386.

âlem müfred ve yektâ şodem" diyerek mücerred bir hayat sürdüğüne telmihte bulunur.[28] Bununla birlikte Kâtip Çelebi *Keşfu'z-zunûn*'da Arif Çelebi adında oğlundan söz eder.[29] Ancak onun Ganem Ahmed Dede gibi manevî evlâdından birisi mi yoksa neseben mi oğlu olduğu hakkında açıklama yapmaz. Şâyet neseben oğlu ise Ankaravî, Çelebi soyundan birisiyle evlenmiş olup, Arif Çelebi'yi inâs çelebilerinden kabul etmek gerekir.

Ankaravî, evlilik (tezevvüc) ve bekârlık ('uzûbet) birbirine zıd iken haklarında övgü ve yergi içeren, terk ve kabûllerine muvâfık "evleniniz ki nesliniz çoğalsın" ve "ümmetimin en hayırlısı 200 yıl sonra gelenlerdir ki, onlar hafîfü'l-hâz (malı olmayan, sırtında sorumluluğu olmayan)dır. Hafîfü'l-hâz kimdir ey Allah'ın Rasûlü? Ailesi ve çocuğu olmayan kimselerdir." hadislerini zikreder. İlk hadîse göre evlenmek lâzımdır. Ankaravî'ye göre ikinci hadiste zikredilen zümre zâhidlerdir. Zâhidler zümresi bozuk ve fitne zamanında ortaya çıkmışlardır. Evliliğin oldukça düştüğü bu zamanda zâhidler evlenmeye tâkâti olduğu halde evlenmemişlerdir. Ankaravî kendi döneminin de böyle bir dönem olduğunu açıklıkla belirtir.[30] Ancak bu durum evliliğin mutlak inkârını gerektirmez. Dolayısıyla evlilik ve nikâh bir maslahat işidir. Ankaravî şunu tavsiye eder: "Hakîkî Mevlevîlerin yapacağı en güzel şey, bekârlıklarını ve evliliklerini sadece Allah rızası için yapmalarıdır."[31]

Akrabaları söz konusu olduğunda Şârih sadece *Miftâhu'l-belâğa*'sında Abdullah adındaki amcaoğlundan söz eder. Rumeli Kazaskeri Azmîzâde Hâletî Mustafa Efendi'ye[32] (ö. 1040/1630) yazdığı *Şefaatnâme*'de, kazaskerin amcaoğlunu mülâzimlik görevine dâhil etmesinden dolayı bir teşekkür sunar ve ancak akrabasının adının mülazemet tezkiresinde yer almamasından ötürü, tezkire kaydının tarafına gönderilmesini talep eder.[33]

Sahih Ahmed Dede ve Kâtip Çelebi'nin kaydettiği bilgiye göre, Ankaravî'ye ailesinden mal mirâsı intikâl etmiştir. Bu miras ile ticarete teşebbüs eder. Ancak teşebbüsü başarılı olmaz. Zira İstanbul'a mallarını satmaya götürürken, yolda bir kısmını hırsızlara çaldırır; geri kalanını ise satar. Edindiği nakit ile Ankara'da tekrar mal alıp, İstanbul'a satmaya gider. Ancak yarı fiyatına satabildiği mallarından zarara uğrar ve

---

[28] "Vahdet sâkîsinin elinden şerbeti içtim/ bu sebepten her iki âlemde tek ve yalnız kaldım". İ. Ankaravî, *Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere,* Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/9371b.

[29] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 785.

[30] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 132.

[31] Evlilik ve bekârlık hakkındaki görüşleri için bkz. İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, İstanbul 1286/1869, 118-124.

[32] Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, II, 24.

[33] İ. Ankaravî, *Miftâhu'l-belâğâ ve Misbâhu'l-fesâha*, İstanbul 1284, 208.

sermayesi elinden gider. Ticari teşebbüsünden kendisine nefret gelen ve bu hususta ihtiyârını terk eden Ankaravî, ticareti bırakıp ilim tahsiline soyunur.[34] Bu rivâyet, sûfî menkıbelerde çokça gözüken dünyevî ilgileri terk tavrına işâret etmektedir. Ayrıca Ankaravî ile tasavvufî düşünce açısından aynı tavrı paylaşan Gazâlî'nin tasavvufa yönelmesinin sâiki olarak seyahat esnasında yol kesen hırsızlara şer´î ve aklî ilimlere dair kitaplarını kaptırması ile Ankaravî'nin mallarını hırsızların çalması ve zarara uğraması birbiriyle benzeşmektedir. Bu duruma Ankaravî *Mesnevî* şerhinde şöyle telmihte bulunur. "ey tâlip, senin ömrün âlem-i sûretin tarîkinde eğer ticâretle olsun ve eğer seyâhatle olsun ve eğer dünyaya müteallik olan hizmetle olsun gâh dağlarda, gâh deryalarda ve gâh sahrâlarda geçse, nasıl âb-ı hayâtı bulacaksın. Sana gereken ey sâlik, diken ve dalgaları aşıp, hakîkat-i ilim mertebesini ve velâyet makamını bulmaktır."[35] Bununla birlikte Şârih, tarîkata girmek isteyen ticaret ve sanat ehlinin ellerindeki işi külliyyen bırakmalarını tasvip etmeyen Mevlânâ'yı takrir eder, iş bırakmanın istisnâsının ise Allah'ın Celâl isminin eserlerinin kişinin varlığında iş tutup, kişinin ihtiyârsız kalması olduğunu belirtir. Buna göre kişinin ihtiyârı kaybolunca tarîkatta ona meşrebinin gerektirdiğine göre bir iş buyurulması esastır. Zira Mevlevîlikte muaattal olmak yoktur ve el emeğini yemek tarîkat âdâbındandır.[36]

İşte Ankaravî söz konusu istisnâ hali yani iflâs ve ticarette ihtiyârsız kalınca çilekeş can olarak Mevlevîliğe intisap etmiştir denilebilir. Ancak intisaptan önce ve sonra medrese ilimlerini tahsil ettiği âşikârdır.

---

[34] Sahih Ahmed Dede, 278; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1869, II, 148.

[35] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 156.

[36] İ. Ankaravî, Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî´at, Sül. Ktp. Nâfiz Paşa 352, 5a. Mevlevîlik teşkilâtında dervişler iki gruba ayrılır: muhibbler ve çilekeş cânlar. Muhibbler dergâhta 1001 gün çile çıkarmayan müntesiplerdir. Ticaret, sanat, siyaset veya ilim ehlinden olabilen muhibblerin dergâhta kalma gibi bir zaruretleri yoktur ve kendi işleriyle uğraşırlar. Çilekeş canlar ise tekke ehli olup, tekkede yatıp kalkmakla beraber, kendilerine verilen işlerle tarîkata hizmette bulunurlar. Bu hizmetleri karşılığı kendilerine vakıf gelrilerinden tahsisatta bulunulur. Tarîkatta tekke içi ve dışı hizmet ve çalışmak esas olduğundan miskinlik veya fikri seviyede cebrilik ve ibâhîlik kınanmıştır.

1.1. İlmî Hayatı:

İsmail Ankaravî, Arapça ve dini ilimler tedrîsâtı için 1008/1599 tarihinde Mısır'a seyahat eder. Zira Mısır'a ilim tahsili için seyahat Osmanlı'da geleneksel bir tavırdır ve daha çok zâhirî ilim tahsiline matûftur.

Ankaravî'nin tasavvufî düşüncesinde sefer (seyr, seyahat), sûrî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır: Sûrî sefer, bir kimsenin kendi çevresinden ayrılıp gariplik sıfatıyla muttasıf olarak sıhhat kazanmak, dini ilimleri tahsil etmek, meşâyihi ziyaret etmek veya onlara hizmet etmek için yapılan seferdir. Manevî sefer ise sâlikin bâtınında gerçekleştirdiği Allah'a doğru seyreden manevî terakkî veya seyr ü sülûktur. Ankaravî her iki tür seferi de sâliklerin yapmakla vazifeli olduğu âdâb olarak belirler.[37] Her iki tür seferin anlaşılması için *Mesnevî*'nin III. cildindeki Dekûkî kıssasına işâret eder ve kıssanın Mevlevî sâliklerinin seferden maksadın ne olduğunu anlamaları için nazm edildiğini belirtir.[38] Ankaravî'ye göre seferde gözetilen maksadların en başta geleni, sefer esnâsında meşâyih ile sohbette bulunmaktır. Aksi takdirde sâlikin ticâret veya sırf seyahat arzusuyla yaptığı seferden her hangi bir netice hâsıl olmaz. Meşâyih insân-ı kâmil olmaları hasebiyle âlemin merkezinde yer almaktadır ki, Varlığın tüm seviyelerinde gerçekleşen sefer merkeze doğrudur. Yani sâlik sefer esnasında bulunduğu yerin merkezine doğru câzibe içinde olmalıdır.[39]

Nitekim dini ilimler tahsili için Mısır'a yaptığı sûrî sefer esnâsında, Sahih Ahmed Dede'nin verdiği bilgi doğru kabul edilirse *Mesnevî*'ye muhabbet duyup Mısır'da Mevlevî sülûkunu tamamlar.[40] Ancak bu bilgi Mevlevî literatürünün çoğunluğu göz önüne alındığında kronolojik açıdan istisnâî kalır. Zira Ankaravî'nin Mevlevîliğe intisâbı, ilk olarak Konya Âsitanesi şeyhi I. Bostan Çelebi'nin (ö. 1040/1631) huzûrunda gerçekleşmiştir. Böylelikle Ankaravî önce tüccar zümresi içinde yer alırken, Mısır medreselerindeki tahsili ile ulemâ zümresine ve sonrasında da Mevlevîliğe intisâbıyla sâlikler ve Galata Mevlevîhânesine tayini ile meşâyih zümresine dâhil olur.

Sahih Ahmed Dede'ye göre Mısır'da 7 sene kadar kalan Ankaravî, 1008/1599 yılında burada Mevlevî sülûkunu tamamlar ve *Mesnevî* kıraatine mezûn olur. Bu rivâyet

---

37 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 47-53.

38 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî, III, 310.*

39 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, III, 100, 690; II, 353; IV, 332; VI-tekmile, 108-110.

40 Sahih Ahmed Dede, 278-79.

doğru kabul edilirse, Ankaravî'ye bu tarihlerde kırâat iznini veren Mısır'a Mevlevîliği taşıyan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin mürîdi ve Kahire Mevlevîhânesi ilk postnişini Sâfî Ahmed Dede olmalıdır.[41]

Mısır'da bulunduğu esnada duhân (tütün) kullanma tartışmaları zuhûr edip, Ankaravî'nin de iştirak ettiği Mısır ulemâsının konuyla ilgili tartışmaları şiddetlenince tekrar 1015/1606 yılında Ankara'ya döner. Hatta bu tartışmaların mahiyeti ve kendi görüşünü belirtmek üzere *Keffu'l-lisân ʹan Şürbi'd-duhân* adlı bir risâle telif etmiştir.[42]

Muhtemelen Mısır'da ikmâle erdirdiği Arap dili ve edebiyatı ilimleri ile mesnevîhânların okumak ve ezberlemek zorunda oldukları Şâhidî'nin *Tuhfe*'sinden tahsil ettiği Farsça, Ankaravî'de telif dili olacak ölçüde gelişmiştir. Nitekim eserlerinden *Simâtü'l-mûkınîn'*de *Mesnevî* dibacesini Arapça'ya tercüme etmiş; *Nisâb-ı Mevlevî*'yi de Farsça kaleme almıştır.

Ankaravî İslami ilimlerin bir çoğunda kendisini yetiştirmiş, ömrünün son demine kadar eli kalem tutan sûfîlerin büyüklerinden olmuştur.[43] Tasavvuf düşüncesini en geniş açıkladığı *Mesnevî* şerhini tefsir, hadis, tasavvuf, kelâm, hikmet, şer'iyyat, fıkıh ve lügat ilimlerine dair yaklâşık kırkın üzerinde esere referans vererek mesnevîhanlar için telif etmesi bunun bir göstergesidir.[44] Ayrıca Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı Tasavvufî eserlerinin dışında Arap dili-edebiyatı ilimlerinden belâğat, bedi'-beyân, ve inşâ'ya dair yazdığı *Misbahu'l-belâğâ ve Misbâhu'l-fesâha*, hadis ilmine dair yazdığı *Şerh-i Âhâdîs-i Erbaʹîn* ve tefsire dair kaleme aldığı Fâtiha tefsiri *Fütûhât-ı 'Ayniyye*, İşrâkî felsefeye dair yazdığı Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) *Heyakilu'n-nur* adlı eserine şerh olan *İzâhu'l-hikem* ve *Misbâhu'l-esrâr*'ı bunu kanıtlamaktadır.

Ankaravî'nin bu diller temelinde gerçekleştirdiği ilmî hayatının serencâmı, ilim ve ilimler sayımı anlayışıyla doğrudan irtibatlı olduğu gibi, bu anlayışın bir göstergesi olan telif hayatı ile XVII. yüzyıl düşünce hayatının bazı temel karakteristikleri arasında paralellikler görmek de mümkündür. Böylece ilmî açıdan hayat hikâyesinin delâlet ettiği ilmî mertebe tebârüz edecektir.

---

41 Sezai Küçük, 222.

42 Sahih Ahmed Dede, 281.

43 Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1306, I, 439; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Dımaşk 1957, I, 259.

44 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 47.

Şârih'in ilmî hayatının göstergesi olan telif hayatını kronolojik olarak kaydeden Sahih Ahmed Dede'dir.[45] Bu kronoloji, Ankaravî'nin kaleme aldığı eserlerin orijinal nüshalarıyla karşılaştırıldığında yazım tarihi gibi bazı açılardan problemler taşısa da, telif sürecinin mahiyeti hakkında bizlere açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Buna göre ilmî hayatının ilk dönemlerinde *Mesnevî* şerhine dayanak teşkil edecek, *Mesnevî* üzerine müstakil etüdleri bulunmaktadır. Daha sonraki dönemlerde *Mesnevî Şerhi*, *Minhâc* ve *Minhâc* dayanaklı eserler başta olmak üzere, diğer temel İslâmi ilimlerde telif çalışmasında bulunan müellif, hayatının son kısmında en önemli eserlerinden biri olan *Mesnevî şerhi* ile *Minhâc*'ı cem' ettiği *Nisâb-ı Mevlevî'yi*'i ve VII. cilde yönelik çalışmalarını kaleme alır.

1015	İzâhu'l-hikem (Heyâkilu'n-nûr Şerhi) Ankara'da telif
1017	Simâtü'l-mûkinîn (*Mesnevî*'nin I. cild dîbâcesinin Arapça şerhi) Konya'da seyr ü sülûku esnasında telif
1017	Câmi´u-l'âyât (VI cilt *Mesnevî*'de geçen âyet ve anlaşılması müşkil beyitlerin şerhi) Konya'da seyr ü sülûku esnasında telif ve sülûkundan sorumlu Ebû Bekir Çelebi'ye ithâf
1021	3 günde 21 aded risâle telif etti?
1024	Kasîde-i Tâiyye Şerhi'ne başladı.
1025	Kasîde-i Tâiyye Şerhini tamamladı.
1025	Cenâhu'l-ervâh'a başladı.
1026	Hüccetü's-semâ´ı telif etti.
1026	Risâletü Hakki's-semâ´ı Mevlevî'yi telif etti?
026	Minhâcu'l-fukarâ'ya başladı.
1028	Minhâc'ı tamamladı.
1028	Fâtihu'l-ebyât ve *Mesnevî* dibâcesi şerhine başladı.
1028	*Mesnevî* beyitlerini içermeyen "mim" sürhlu Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-ma´ârif adlı *Mesnevî* şerhine başladı.
1031	Şerh tamamlanıp, Zilhicce sonunda şerh hem "mim" sürhlu hem de beyitleri içeren şerh tahrîrine başladı.
1033	3 cilt *Mesnevî* Şerhini tamamladı.
1035	Fatiha tefsiri olan Fütûhât-ı ´Ayniyye'ye başladı.
1035	4 cilt *Mesnevî* Şerhini bitirip, V. Cilt şerhinin yarısına geldiğinde VII. Cilt zuhûr etti.
1037	Şerh-i Ahâdîs-i Erba´în'i telif etti.
1037	Fütûhât-ı ´Ayniyye'yi tamamladı.
1037	Risâletü't-tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye'yi telif etti.
1037	VII. cilt *Mesnevî* Şerhine başladı. Şerhin yarısına geldiğinde yarım bıraktığı V. Cilt şerhine tekrar geri döndü.
	Kasîde-i Hamriyye-i Mîmiyye'yi şerhetti.

[45] Sahih Ahmed Dede, 288-306.

1040	
1040	Zübdetü'l-fuhûs fî Nakşi'l-fusûs'u telif etti.
1040	Kasîde-i Münferice'yi şerhetti.
1041	Nisâbu'l-Mevlevî'yi (Minhâc'ın Farsça elifbâ'sı) telif etti.
1041	Tuhfe-i Şâhidî'yi şerh etti[46]
1041	Hall-i Müşkilât-ı *Mesnevî*'yi telif etti.
1041	VII. cild şerhini tamamladı.
1041	Risâle-i mebde u me´âd'ı telif etti?

1.1.1. İsmail Ankaravî'ye Göre Mevlevî Düşüncede İlim Anlayışı:

İsmâil Ankaravî'nin Mevlevî düşünce tarihindeki en önemli özelliği bu düşüncenin dayanağını teşkil eden epistemik (ilmî) temelleri ortaya koymaktır. Mevlevî düşünce tasavvufî düşünce ise, bu düşüncenin diğer ilimler hiyerarşisindeki yerinin tespiti, Mevlevî düşünce birikiminin mahiyetini tahakkuk ettirecektir.

Ankaravî'ye göre sûfîler öncelikle "eşyânın hakîkatleri sâbittir" ilkesini kabul ettiklerinden dolayı bir şeyin bilgisinin mümkün olduğunu düşünürler. Düşünce tarihinde bilginin imkânını ve objektifliğini reddeden grup sofistlerdir. Tasavvuf literatüründe Sofistlere ilk eleştiriyi getirenler arasında Hücviri (ö. 465/1072) bulunmaktadır: Şöyle der: "Sofistler adı verilen bir grup mülhid vardır –Allah onlara lanet etsin-. Bunların mezhebi şudur: her hangi bir şey konusunda edinilen bilgi sahih ve geçerli değildir. İlmin kendisi dahi mevcud değildir."[47] Hücviri sofistlerin görüşünü eleştirirken sûfîlerin bilginin imkânını kabul edenler safında yer aldığını ısrarla belirtir. Hücviri'nin ifâdelerinden anlaşılan başka bir husus, bilginin imkânsızlığını savunanların kendi devrinde etkin olduğu ve sufiler arasında bu görüşten etkilenen veya böyle düşünen kimseler bulunduğudur. Bu bağlamda sofistler ile sufileri -en azından bir grup sufiyi- özdeşleştirme iddialarından bahseder: "tasavvuf yolunu tutan başka bir mülhid grubu daha vardır ki, şöyle derler: hiçbir şey hakkında doğru ve gerçek birgiye sahip değiliz. Şu halde ilmi terketmek bizim için ilmin var olduğunu kabul etmekten daha mükemmel bir hareket tarzıdır". Bu kanaatteki bazı sufi düşüncelerinin halk arasında yanlış fikirlerin yayılmasına sebep olduğuna dikkate çeker: "onların bu sözlerini halk duymuş, ona göre hareket ederek tüm mutasavvıfların yolu işte budur, meslekleri de böyledir, demişlerdir.

---

46 Sahih Ahmed Dede isim benzerliğinden dolayı *Tuhfetü'l-berere*'siyle karıştırmıştır.

47 Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*: Hakikat Bilgisi, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, 94.

Hatta bu durum inançlarının dağınık hâle gelmesine, Hakkı bâtıldan ayırt etmekten aciz kalmalarına sebep olmuştur”.[48]

Sofistleri eleştiren sûfîlerin öncülerinden biri İbn Arabî’dir. İbn Arabî, sofistlerin her şeyin bir yanılsama olduğuna inandıklarını ve âlemin bütünüyle değişimlerin toplamı olduğu düşüncesinde olduklarını söyler. Buna göre sofistler varlıkta sürekliliğin bulunmadığını ve her şeyin bir akış ve değişme içinde olduğunu söylerlerken gerçeğin sadece bir bölümünü ifade etmişlerdir. İbn Arabî sofistlerin her şeyin değişme içinde olduğuna inanmalarının “teceddüd-i emsâl” anlayışı uyarınca teyid edilebileceğini, ancak bu inançtan hiçbir şekilde varlıkta değişmez ve sabit bir gerçek bulunmayacağı sonucu çıkmayacağını söyler. Zira İbn Arabi’ye göre eşyânın hakikatleri sabittir. Bu eşyanın hakikatleri ilahi ilimdedir ve değişmezdir. Değişen sadece hakikatlerin misali sûretlere ya da perdelere bürünerek âlemde zuhur etmeleridir.[49]

İsmail Ankaravî Mesnevî’deki Arslan-Tavşan hikâyesinde geçen “cehd etmek hakdır, deva eylemek haktır, derd de haktır. Ancak inkârcı o aslanın cehdini inkâr etmede cehd gösterdi” beytinin şerhinde hakikatlerin sâbit olduğunu söyledikten sonra sofistleri şöyle eleştirir: “burada cehd eden aslandan murâd şeriat ve tarikatta cehd ve kesb kılan ve sa‘y ve gûişeşin müfîd ve nâfi‘ olmasını edille-i akliyye ve nakliyye ile ispat eyleyen âlimler ve pirlerdir. Ve münkirden murâd zâhiran av hayvanlarıdır amma cehd ve iktisabı nefy kılan ve say gûşeşi târik olup battâl ve attâl olan firak-i dâlle murâd olur. Bu tâifenin nefy-i cehd eylemek hususunda cehd eylemeleri kendilerini mükezzib olur ve cehd ve sa‘yi ispat kılar. Nefy-i cehd eylemelerinde cehd eylemeleri ayniyle ispat-ı cehd eylemeyi müstelzim olur, eğerçi makâl cihetinden cehdi nefy ederlerse de. Nitekim sofistaiyye taifesi eşyânın hakikatlerini nefy eylediler. Onların hakayık-ı eşyâyı nefye kâbil olması ayn-ı ispat-ı hakikat kılmalarını müstelzim olur. Bunun için mütekellim olanlar “eşyanın hakikatleri nefyederken de ispat ederken de sabittir” derler.”[50]

Dolayısıyla hakikatler sabittir ve bilginin konusudur. Sofistlerin bilginin imkânını reddederken bilgiye dayanmaları kendi kendileriyle bir çelişkidir. Ancak Mevlânâ kendisini sofistlere teşbih etmektedir: “Ben Hüdâ’ya olan sevdamdan dolayı onun hayallerinde sofistâî gibiyim” beytinin şerhinde Ankaravî Mevlânâ’nın Hücviri’nin kınadığı sofistlerle müşterek olan sufiler zümresine dâhil olmaması için Mevlânânın maksadını ele alır. Mevlânâ gerçekten bilgiyi sofistler gibi inkâr mı etmektedir. Ankaravî

---

48 Hücviri, 96.

49 İbn Arabi, *Kitâbu eyyâmi’ş-şe’n*, *Resâil-i İbn Arabî*, Haydarabad 1361, 17.

50 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 226.

sofistlerin üç kısma ayırır: birincisi, eşyâya vehim ve batıl hayaller diyen "inâdiyye" zümresidir. Bunların bir kısmı eşyânın sübûtunu inkâr etmemekle beraber, eşyânın sabittir ama sübûtu başkasına tâbi olması sebebiyledir zannına kapılırlar. Diğer kısım ise eşyanın itikâdât yani inançlar olduğuna inanır. Buna göre bir şeyin cevher olduğuna inanırsan o şey cevher olur, kadim olduğuna ya da hâdis olduğuna inanırsan kadim ve hâdis olur. Senin inancın o şeyi ancak var eder. senin inancın olmadan eşyânın sübûtundan söz edilemez. Bu gruba "'indiyye" tabir olunmaktadır. Üçüncü grup ise eşyânın sabitliği ya da sâbit olmaması hakkında her hangi bir şey söylenemeyeceğini iddia eden kimselerdir. Bunlar tam bir şüphe içerisinde olup şüpheden bile şüphe ederler. Bu gruba "lâ edriyye" (bilinemezciler) denir. Bu kimselere "eşya nedir?" diye sorulduğunda "lâ edrî / bilmiyorum" derler. Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın kendisini sofistlere benzettiği bu lâ edrîlerdir. Mevlânâ'ya göre bilginin konusu olmayan şey Hakk'ın Zatıdır ki, hiçbir şekilde akıl veya başka bir bilgi vasıtasıyla kuşatılamaz. Bu anlamda insanın mutlak olana dair bilgisinden bahsedilemez ve diyeceği şey "bilmiyorum" sözünden ibârettir. Dolayısıyla Ankaravî zâtî ya da gaybî tecellilerin mutlak ve nihâî planda bilinemeyeceğini belirtir. Nitekim Hz. Peygamber de ilm-i ilâhîdeki sabit hakikatleri söz konusu olduğunda "bana ve size ne yapılacağını bilmiyorum" demek olmuştur.[51] Fakat Ankaravî'ye göre bilginin nihâî mertebesi de işte buradadır. Ontolojik açıdan bu mertebede Hakk'ın Zat'ına yönelik her hangi bir bilgi tahsil edilemediğinden hayret mertebesi olarak isimlendirilir. Bu mertebede tam idraksizlik hâli vardır. Ancak idrakteki acziyyet hakikatte kâmil idrakin ta kendisidir. Ankaravî'ye göre bu mertebeye gelmek için sülûk bir zorunluluktur. Dolayısıyla ilim, marifet ve hikmet sâhibi olmak için amel kaçınılmazdır. Zira ancak yaptıktan sonra bir şeyin ilmini elde edebiliriz.

Ankaravî eserlerinde ilimleri temelde dört kısma ayırır: şer´î ilim, aklî ilim, vicdânî ilim ve ledünnî ilim.[52] Şer´î ilimlere (şer´iyyât) misâl, fıkıh, hadis, tefsir ve hadis vs. gibi ilimlerdir. Aklî ilimler (aklîyyât), kelâm, hendese, felsefe ve astronomi gibi ilimlerden müteşekkildir. Aklî ilimler iki kısım üzeredir: ya zarûrîdir ya da istidlâlîdir. Zarûri-aklî ilim tefekkür ve delile dayanmaz. Meselâ insanın açlık ve susuzluğa dair zorunlu bilgisi gibi. İstidlâlî ilim, fikirler muvâcehesinde delil ve burhânlardan hâsıl olan

---

[51] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 152.

[52] Ankaravî, muhtemelen bu tasnifi İbn Arabî'den almıştır. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı mekkiyye*, I, 139-140. Ancak İbn Arabî'nin üçlü akıl ilmi, haller ilmi ve sırlar ilmi tasnifinin öncesine şer´î ilim de ilâve edilmiştir. Her ne kadar İbn Arabî'nin şer´î ilimleri kabul etmesi söz konusu olsa da, tasnifteki ilâve, Ankaravî'nin şerîata vurguyu daha fazla ön plana çıkarması açısından dikkate değerdir.

ilimdir. Vicdânî ilim (vicdâniyyât) ise, aşk, şevk, kabz-bast gibi tasavvufî hallere (ahvâl) taalluk eden ilimdir ve seyr ü sülûk ilmi olarak ta adlandırılır. Bu ilimde aklın her hangi bir müdâhalesi söz konusu olamaz.[53] Zira tatmayanın bilemeyeceği hallerden tahsil edilen bilgiler olduğu için, aklî istidlâlle elde edilmesi mümkün olmayıp, tecrübî bir mahiyete sahiptir. Dördüncü ilim ise ledünnî ilimdir. İlm-i ilâhî, esrâr ilmi, ilm-i keşf ve'l-vücûd, ilm-i hakâyık gibi adlarla anılan ve Mevlânâ'nın I. Cild dibâcesinde usûl-i usûl-i usûl-i dîn şeklinde ifâdelendirdiği ledünnî ilim, sûfî tecrübeye taalluk etmekle beraber, bu tecrübenin zorunlu sonucu olarak kazanılmaz. Bu açıdan Allah tarafından isti'dâd sahibi veli kullara ilhâm tarikiyle verilir.[54] Ledünnî ilmin verilmesi için de, istidâd sahibi sâlikin bir şerh-i kâmilin gözetiminde seyr ü sülûktan geçmesi ön şarttır.

Dört kısma taksim edilen ilimler, genelde Mevlânâ'nın daha fazla kullandığı iki üst başlıkta toplanabilir. Zâhir (Sûret) ve bâtın (mana) ilimleri. Ankaravî şer´î ve aklî ilimleri zâhir; vicdânî ve ledünnî ilmi de bâtın ilimleri arasında sayar. Bu ilimler bilgiye ulaşma yöntemleri açısından farklılık arz etse de, mevzû açısından müşterekliklleri söz konusudur. Ankaravî eserlerinde zâhir-bâtın dengesini gözetmesi açısından bu müşterekliği ön plana çıkarır, hatta bir açıdan XVII. Yüzyılın ilim anlayışını yansıtması itibariyle yazdığı eserlerinde dört ilim arasında bir tedahüle gider. Ancak seyr ü sülûk ve ledünnî ilmi diğerlerinden tefrik ederek, mahiyet açısından üstün tutar. Zira bu ilim, diğer tüm ilimlerin rûhû (cân-ı ulûm) mesâbesindedir. Gaybî bilgilerin (umûr-i gaybiyye) mevzûsunu teşkil ettiği ledünnî ilim bir açıdan da, şer´î bilgileri (umûr-i şer´iyye) ihtivâ eder. Ankaravî'ye göre kitap ve Sünnet mihekkine uymak, umûr-i gaybiyyeyi bir diğer ifâdeyle a´yân-ı sâbiteyi yani eşyânın hakîkatlerini bilmenin gereklerindendir. Ehl-i Sünnet düşüncesinin temel dayanakları olan kitap, Sünnet, kıyas ve icmaya dayanan şer´i hükümlerin (usûl-i din) tahsiline Mevlânâ'nın teşvikte bulunduğunu belirten Ankaravî, usûl-i dîni, usûl-i fıkıh ve usûl-i kelâm veya felsefe şeklinde iki kısma ayırır ve bu iki ilimle âlim olanın, bu ilimlerle yetinmeyerek kendi aslını (ayn-ı sâbite) bilmesi ve aslının

---

53 Ankaravî aklı akl-ı meâd/vehbî akıl ve akl-ı me'âş/ kesbî akıl olmak üzere iki kısma ayırır: Bu ayrımın kaynağı Hz. Ali'nin "akıl ikidir: akl-ı mesmû´ ve akl-ı matbû" sözüdür. Şifâhî yolla öğrenmekle elde edilen akla mesmû´ akıl denir. Bu kesbî akıldır. Tecrübe ve tekraren öğrenme ile kazanılır. Diğeri ise vehbî akıldır. Hakkın bir kuluna ezelde mevhibe olarak verdiği akıldır. Kesbî akılla kitaptan, hocadan kazanılan fikir ve ilimlerle başkaları üzerine ziyade ve galip olmakla beraber vehbî akılla kazanılan bilgilerin hıfzı zayıflar. Yani latîf olan ilim ve mananın muhâfazası güçleşir. Kesbî akılla yol kat etmek maksada ulaştırmayacağı gibi, benliğe gurur verir. Levh-i hâfız olan kesbi aklın ötesinde bir de levh-i mahfuz olan vehbî akıl vardır ki, insan-ı kâmilin aklıdır. Bu akıl ilimleri hıfz etmek kaydından geçip, unutma ve hata kaydından mahfûzdur. Bundan ötürü hıfz etmeye ihtiyacı yoktur. Bu mana vehbi akıl sahiplerine göredir. Vehbi akıl ise, insanla mecbûl ve mahluk olan akıldır. Buna kalb denir. Kalbden akan su misali olan hikmetlerin dökülmesi ise ihlas ile gerçekleşir. Vehbî akılın kaynağı muhammedî hakîkattir. İ. Ankaravi, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 342-345

54 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 208; İ. Ankaravî, *Nisâbu'l-mevlevî*, trc. Tâhirü'l-mevlevî, 153-165.

kaynağı olan ilm-i ilâhîye nazar etmesi gerektiğini söyler. Ve bu anlamda ilm-i ilâhînin usûl-i fıkıh ve usûl-i kelâmdan yeğ olduğunu belirtir.[55]

Ankaravî *Mesnevî* Şerhi'nde "Sûfînin defteri, harflerin yazılmasından meydana gelen karalama değildir. Ancak kar gibi bembeyaz gönüldür" beytinin şerhinde, bilgiye ulaşma yollarını iki grupta değerlendirir: I. Kelâmcıların ve filozofların yöntemi. II. Sûfî ve İşrâkîlerin yöntemi. Ankaravî'ye göre ebedî saadete ulaşmanın yolu Allah hakkında marifet sahibi olmaktır ve bunun da biri nazar ve aklî istidlâl, diğeri riyâzet ve mücâhede olmak üzere iki yolu vardır. Birinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa kelâmcı, kalmazlarsa meşşâî filozof sayılırlar. İkinci yolu tutanlar vahye (Kitap ve Sünnet) bağlı kalırlarsa sûfî, kalmazlarsa işrâkî kabul edilir. Kelâmcılar ve filozofların elde ettikleri netice, kalem, harfler ve kitaptan hâsıl olan hikmetlerdir. Esasları zan, kıyas ve aklî istidlâl yoludur. Ankaravî'ye göre, işrâkîler bilgiye ulaşmada riyazet ve tasfiyeden ibaret olan tecrübeyi esas almalarından dolayı sûfîler taifesi ile aynı çerçevede değerlendirilebilir. Ancak kâmil bir şeyhin terbiyesinde riyâzet yapmadıklarından dolayı elde ettikleri bilgiler yakînî olmaktan uzaktır. Sufîler ise bilgilerini akl-ı faaldan alırlar. Filozofların Akl-ı faal dediğine sûfîler hakîkat-i muhammediyye demektedirler. Dolayısıyla bilginin nihâî kaynağı muhammedî hakîkattir ki, aynı zamanda Varlığın zuhûr ilkesidir.Ankaravî'ye göre sûfîlerin tüm çabaları hikmetleri tahsîl etmek ve hikmetlerin gereği üzere muhammedî kadem üzere bulunmaktır.[56]

Ankaravî'ye göre ilim mutlak anlamda kullanıldığında ilâhî ilim kastedilir. İlâhî ilim, hakîkî ilim, Hakk'ın ilmi şeklinde adlandırılır. Mukayyed anlamda kullanıldığında ise insanın Allah'ın bildirmesi ile ilm-i ilâhîdeki eşyânın mahiyetlerini bilmesi kastedilir. Peki mahiyet nedir? Mahiyet 'ayn-ı sâbitedir. Eşyanın ilahi ilimdeki suretleridir. Bu sûretlerin hakikati vardır ki, mahiyetlerin sırrı olaral isimlendirilmiştir. Mahiyetlerin sırrından murad ilahi isimlerdir. Sabit aynların zuhuru ilahi isimler vasıtasıyladır. Zira ayanın sırrı isimler olduğu müsellem ise, isimler İlâhî Zât'ın sırrıdır. Sır ise bir şeyin batınıdır. İlâhî Zât isimler ve sıfatlar vasıtasıyla zuhura gelerek sır denilen hakikatler taayyün eder. Ayan-ı sabite isimlere sûret olduğu gibi, eşya da ayan-ı sabitenin sûretleri, sembolik anlamda gölgeleri ve eserleri olmuştur.

---

[55] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 435-436.

[56] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, II, 37-38; I, 50. Ankaravî, sûfîler ile İşrâkîleri bilgiye ulaşma yöntemi açısından aynı grup içerisinde değerlendirmesiyle, bu hususta Seyyid Şerif Cürcânî, Taşköprüzâde ve Kâtip Çelebi ile paralel düşünmektedir. Süleyman Uludağ, "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, 438.

İsmail Ankaravî'ye göre eşyânın mahiyetlerini idrakte insanlar avam ve havâs olmak üzere ikiye ayrılır. Avâm mahiyetlerin idrâkine acz içindedirler. Yani ilâhî ilimdeki henüz hâricî varlık kisvesine bürünmemiş mâhiyetlerin (mâhiyât-ı gayr-ı mec´ûle) ki kasıt ayân-ı sâbite ve mümkinlerin hakikatleridir, idrak ve müşâhede eylemekten aciz olmak avâmın halidir. Ancak bunun mutlak olarak tüm insan ferdlerine şâmil olduğunu söylememek gerekir. Zira enbiya ve evliyadan kâmil olanlar, havas ve/veya havâss'u-havâs mertebesine erenler, ayan-ı sabitenin ferdî hakikatlerine –ki tüm hakîkatler hakîkat-i muhammediyyeden sâdır olmaktadır- âlim olurlar ve idrakte her hangi bir acze düşmeden mahiyeleri müşahede kılarlar. Ancak evliya idrâk ettikleri şeyler hakkında konuşmaktan kat´ı nazar edip, susarlar. Evliya mâhiyetlerin idrâkinde iki kısımdır: birincisi, kendilerine hayret hali galebe ettiği için –ki bu hâl Zâtî tevhidin veya tecellinin nihâyetidir- mahiyetleri idrak etmekten acze düşerler. Bu sebeple de "idrak derkinden acizlik idraktir."demişlerdir. İkinci grup ise, meşreblerine keşf ve müşâhede galebe edip eşyanın mahiyetlerini bilen ve mâhiyetlerin hakîkatlerinin mertebelerde zuhur eden levâzımını idrak eden kimselerdir. Bununla birlikte bu grup da sükûtu tercih etmişlerdir. İbn Arabi bu iki gruba da *Fusûsu'l-hikem*'de şöyle işârette bulunmaktadır: "bizden bazıları ilminde câhil olup "idrakte acizlik idraktir." demişlerdir. Bazıları da bilmiştir ancak söylememiştir. Bu açıdan birinci gruba dahillerdir. Bu gruba verilen ilim onları sükûta sevketmiştir. Nasıl ki ilmin acizlik vermesi gibi. Dolayısıyla ilm-i ilahiyi mutlak anlamda idrakten acizlik idraktir." Böyle diyen taife mahiyetleri bilse de, evliyanın ekmel olanlarından daha düşük mertebededir." Ancak bu taife avamın haline dahil değillerdir. Zira avamın aczi mahiyetleri idrake dair marifetleri olmamasından kaynaklanır. Son olarak şunu söylemek gerektir ki, mahlûkun ilmi nihâyette hayret ve acizlikten öteye geçmemektedir.

İsmail Ankaravî'ye göre mâhiyetleri, mâhiyetlerin hakîkatlerini, hakikikatlerin hakikati olan hakîkat-i muhammediyyeyi –ki Allah isminin ilk tecellisidir- idrak eden ve bir ilme sâhip olan evliyâ, idrâk keyfiyetinde iki kısma ayrılır: bir kısmı eserlerden müessire istidlâl ederler. Mesela gördükleri bir şeyden yani eserden müessire ayn-ı sabite vasıtasıyla istidlal ederler ve ayn-ı sabitenin hakikati olan ilahi isimler ve isimlerin hakikati olan Zat-ı ilâhîyi o şeyin taayyünü mir'âtından eserler vasıtasıyla görüp hakikatin esrârına ârif olurlar. Bu kimselerin kelâmı: "Gördüğüm her şeyde ve sonrasından Allah'tan başkasını görmedim." Şeklindedir. İkinci grup ise, mahv ve fenâ halinden sonra Hak ile bâkî olup, ilahi sıfatlarla sıfatlandıktan sonra İlahi Zât ondan isim

ve sıfatlarıyla tecellî ettikten sonra müessirin tesirde bulunduğu eserleri bilirler. Bu tür idrakte bulunan evliyanın kelâmı da: "Eşyayı Allah ile bildim." ve "Gördüğüm her şeyden önce Allah'ı gördüm." şeklindedir. Bunların batın gözünün önünde eşyanın mahiyetleri ve mahiyetlerin sırrı ve isimlerin sırrı olan Zat-ı ilâhî taayyün etmektedir. Ancak bu konuda cüz'î akıl sahipleri "tevil-i muhâlden olanı işitme" diyerek, mahiyet-isim-sıfat ve zatı idrak etmenin muhal olduğunu buna dair yorumların da muhal olacağını ileri sürenler vardır. Bu kimseler ilm-i ilâhî ile elde edilen bilgilere zan ve kıyas ile yaklaşmaktadırlar. Oysa zannın ve kıyasın hakiki bilgilerde her hangi bir itibarı yoktur. muâmelât, şer'iyyât ve örfî bilgilerdedir. Zan ve kıyastan kurtulmanın yolu ise ilâhî marifetlere sahip evliyâya intisab etmektir. Ankaravi Mevlana tavrınca bu iddialara hitâbî deliller getirmektedir.

Ankaravî'nin ilim anlayışının biçimlendirdiği entelektüel mertebesinin tarihî açıdan arka planını temelde üç faktör belirler: 1-Tasavvuf, 2-Ehl-i Sünnet anlayışı (kelâm) ve 3-İşrâkî felsefe (hikmet). Bu üç faktör Şârih'in ilmî hayatında önemli rol oynamışlar ve telif faaliyetinde ve düşüncesinde kurucu unsur olmuşlardır.

Tasavvuf ile mutlak anlamda kastettiği marifettir (marifetullah). Tüm sûfî tecrübenin gâî illetidir. Marifet bir şeyin ´ayn'ını ihâta etmektir. Yani bir şeyin zat ve sıfatıyla hakîkatini zâid bir sûret olmaksızın mahiyeti üzere idrâk etmektir. Ancak bu idrâk tecrübeye dayalı bir şekilde mahiyeti (´ayn) ihata etmekle gerçekleşir. Şârih bu konuda ilim ile marifet arasında bir ayrıma gider. Marifet bir şeyin zatını ihâta etmek iken, ilim idrâk edilen şeyin zâtında zâid bir sûretle o şeyi idrâk etmektir. Bir diğer ifâdeyle marifet Allah'ın Zat'ı, ilim ise sıfatları söz konusu olduğunda kullanılır. Bu açıdan Zat'a yönelik bilgi olan marifet, zevktir. İlim ise sıfatlara yönelik olduğundan Zat'ın sıfatlarla perdelenmesi açısından bir perdedir. Bu açıdan ilim (perde) ancak ortadan kalkıp, marifet (zevk) ile sonuçlanırsa bir değer ifâde eder. Marifet ise ancak ârifin ma´rûfa yönelik istidâdı ölçüsünde tahakkuk eder. Bir kimsenin ilmi ne kadar olursa olsun, marifeti yoksa, bu konuda istidâdının olmadığı ortaya çıkar. İstidâdın zuhûr etmesi içinde, arifin zatının Hakk'ın Zat'ında fâni olması gerekir. Fena hali gerçekleştiğinde arifte tasavvufî bilgi diğer bir ifâdeyle bâtın bilgisi olan marifet hâsıl olacaktır.

Ankaravî marifetin tahsili için iki yol olduğunu söyler: birincisi, muhakkik sûfîlerin kitaplarını okumak (kitâbi yöntem) ve onlardan istimdâd etmek, ikincisi de

nebiye varis bir şeyhe teslim olmak[57] ve onun sohbetinde bulunmak (şifâhî yöntem). Sadece birincisiyle yetinmek, Zat'a yönelik idrâki tam gerçekleştirmez. İkincisi olmaksızın meşâyihin kitaplarıyla yetinmek, eksik bir idrâk sağlayacağı gibi, kişiye "tam idrâke ulaşmış olma" vehmini vereceğinden gurura da yol açabilir. Ancak sâlikin seyr ü sülûkta elde ettiği idrâkin (müdrekât) hangi vasıfta olduğuna işâret etmesi açısından bu kitapların okunması faydalıdır. Bununla birlikte kitaplarla amel edilmeli, ancak kitaplardaki sırrî bilgiler sahibine tefvîz edilmelidir. İkinci yol olan, şeyhe teslimiyet ise marifete ulaşmak için zorunlu bir yoldur. Seyr ü sülûk yöntemi olan bu yolun sonucunda öncelikle kalpte zuhûr eden küllî idrâk, sonrasında fiiller vasıtasıyla organlara, organlardan da dile yansır. Bu açıdan tasavvufî bilgi, okuma, öğrenme veya akıl ve nakillerle kazanılmış bir bilgi türü olmamakla beraber nakil ve akıl bu bilgiyi destekler. Nitekim meşâyih arasında Abdülaziz Debbâğ (ö. 1132/1720) ve Çelebi Hüsâmeddin'in atalarından Ebu'l-vefâ Bağdâdî gibi ilmi olmadığı halde marifeti olanlar, marifetlerini bu yolla elde etmişlerdir. Ancak marifetin isbatında, bu marifete istidâd ve kabiliyeti olmayan perdelenmiş (ulemâ-i zâhir) kimseler için aklî ve naklî delillere dayanmak ta, bir tenbih ve zihne yakınlaştırma (te'nis) açısından gereklidir. Zira marifete istidadı olmayan kimse, nass ve aklî bir delil (burhân) olmaksızın keşf ve müşahadeye dayalı bilgiye güç yetiremez.[58] Bir Mevlevî şeyhi olarak Ankaravî'ye göre seyr ü sülûk ve marifete dair irşâd kabilinden en kapsamlı metinlerden biri *Mesnevî*'dir. *Mesnevî* üzerine yaptığı şerh, ilim anlayışını en bariz ve ayrıntılı şekilde yansıttığı metindir. Şerhinde temsil ve tahkiye üslûbuyla anlatılan mahsûsâta (duyulur şeyler) dayalı bilgiler ma´kûlât (akledilirler) mertebesinde açıkladığı gibi, aklın anlaması zor bahisleri de mahsûsât kabilinden temsillerle şerheder. Ankaravî'nin şerhinde ve diğer tüm eserlerinde düşüncesiyle istişhâd ettiği muhakkik sûfî İbn Arabî'dir ve hem Mevlânâ'nın hem de İbn Arabî'nin düşüncelerinin kitap ve Sünnete dayandığını vurgulayarak, onların sünnî mutasavvıf olduklarını belirtir.

---

57 İstanbul Mevlevîliğinin tesisinde önemli rol oynayan Galata Mevlevîhânesi ilk postnişini kalenderî meşreb Dîvâne Mehmed Çelebi (ö. 954/1547), Mevlevî âdâbına dair en eski eserlerden birisi olan ve kendisinden sonraki bu türden eserlere kaynaklık eden mensûr Tarîkatü'l-ârifîn adlı risâlesinde şöyle der: "zâhirde olan meşâyihten birisine i´timâd olmaz ise, sâbıka geçen meşâyihden meselâ Hazret-i Şeyh Muhyiddîn-i Arabî veya Abdü'l-kâdir-i Geylânî veya Abdullah-ı Balyânî veya Bâyezîd-i Bestâmî veya Cüneyd-i Bağdâdî veya Hasan-ı Basrî veya Zünnûn-i Mısrî veya Ömer İbnü'l-fârız veya Sadreddin Konevî veya Celâleddin-i Rûmî ve yâhûd Hazret-i Bahâeddin-i Nakşibendî gibi sultânların rûh-i şerîflerinden istimdâd edesin. Ve lâkin hâlâ zamânda hayâtta olanların birinden istimdâd etmek evlâdır. Nihâyet onlardan birinden i´timâd-ı sahîh ile i´timâd edemezsen mukaddemâ intikâl eden azîzlerin birine cân u dilden gönül bağlayıp istimdâd eyleyesin." Mustafa Çıpan, *Dîvâne Mehmed Çelebi*, 113. Ankaravî eserlerinde Çelebi'nin bu anlayışını paylaşmakla beraber, ileride açıklayacağımız şekilde tarîkat anlayışında yeniden bir yapılandırmaya gider.

58 İ. Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr,* Sül. Ktp. Düğümlü Baba 10, 10b-11b; *Şerh-i Mesnevî*, III, 435-436.

Ankaravî'nin ilmî hayatının ikinci saç ayağı Kitap, Sünnet, icma ve kıyas temeline dayanan ehl-i sünnet ve'l-cemaaat anlayışıdır. Şârihin meşâyihin kitaplarındaki kelâma dair tavrı, Kelâmullah ve Sünnet söz konusu olduğunda da aynı şekilde geçerlidir. Buna göre, Kitap ve Sünnete muvafık olmayan ve ona dayanmayan ilim ve marifet mümkün değildir. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber'in "şerîat sözlerim, tarîkat fiillerim ve hakîkat hallerimdir." şeklindeki hadisini aktarır ve Ehl-i sünnet düşüncesinin temel kaynakları olan Kitap ve Sünnete öncelikle *Mesnevî* şerhinde ve diğer telifâtında sık sık atıflar yapar. Bu atıflar, tasavvufî düşüncenin tüm konularının temellendirilmesine taalluk etmektedir. Nitekim Ankaravî İbn Arabî'nin "İlahi ilimlere dair velinin keşfi, kitap ve Sünnetin verdiğinin ötesine geçmez. Cüneyd Bağdâdî bu makamda "Bildik ki tasavvuf ilmi, kitap ve Sünnetle mukayyeddir" demiştir. Bir başkası "Kitap ve Sünnetin şâhid olmadığı bir fetih, hiçbir şeydir ve veli kitap ve Sünnet anlayışında fethi gerçekleştirir." Buyurmuştur. Dolayısıyla velinin ilmi bir bütün olarak Kitap ve Sünnetten hâriç olamaz."[59] görüşünü takip eder. Ayrıca marifete dair konularda ehl-i sünnet inancıyla mutâbakat arar. Ankaravî, marifet sırlarını "üzerine konuşulamayan hikmet (hikmet-i meskûtün anhâ)" olarak ifâde eder ve bu sırlara ulaşamayan kimseye düşen şeyin ehl-i sünnet itikadına yapışmak olduğunu belirtir.[60] Meselâ Tanrı'nın sıfatları konusunda "Vâcibu'l-vücûdun sıfatları ne ´ayn-ı Zât ne de gayr-ı Zât'tır." Diyerek ehl-i Sünnet inancıyla sûfîlerin görüşlerinin müttefik olduğunu savunur ve meşşâî filozofların "kavlinde sıfat gayr-ı Zât olup, muhdes olmak lâzım gelir." şeklindeki düşüncelerini tenkid eder. Buna göre ehl-i sünnet ve sûfîler sıfatların kadim olmasında ittifak halindedirler.[61] Rubûbiyyet haysiyetinden Allah'ın görülmesi (rüyetullah)[62], kulun iradesi konusunda cebr-i evsat inancı[63], dört halife arasında Ebû bekr'in üstünlüğü vs. konularında düşüncesini öncelikli olarak ehl-i Sünnet inancıyla temellendirir. Ankaravî, Kitap-Sünnet ve ehl-i sünnet inancına bağlılığını şöyle ifâde eder: "Zira bir şeye ki, şâri´ tarafından Kitab ve Sünnette asla izin olmamış ola ve bir kimse şâri´in emrini ve cumhur-u ehl-i Sünnetin i´tikâdına muhâlif şerîatta o şeyin sıhhatini iddia kıla, o kimse şer´de tasarruf eylemiş olur. Bu ise küfr-ü mahzdır. Mümin olan, sahib-i şerîatin kavliyle amel kılar. Ve hemân onun şer´ine tâb´ olur ve sünnet-i seniyyesi üzere sülûk eder. Eğer tasavvuf veya tevhid ilminde bir fikir, Kitap ve Sünnete ve icma-i ümmete muhalif olsa

---

59 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 55-56.
60 İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 162a.
61 İ. Ankaravî, *İzâhu'l-hikem*, Sül. Ktp. Hâlet Ef. 727/36, 8a.
62 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 51.
63 İ. Ankaravî*, VII cild Şerhi*, 24a–b; I, 166.

şer'de tasarruf olur ve şer'de bir kimse kendi ilim ve aklının muktezası üzere tasarruf eylese ayn-ı küfürdür."[64]

Ankaravî'nin şerîatın kaynaklarına sıklıkla atıf yapması ve özellikle teorik konularda ehl-i sünnet inancını referans almasının temelinde iki faktör yatmaktadır. Birincisi, tarîkat içinde ortaya çıkan kaynaklar temelindeki tasavvufî gelenekten uzaklaşma, ikincisi yaşadığı dönemin fikrî hayatının etkisi. Kitap ve Sünnetin lafzî yorumunu tek çizgi olarak kendilerine benimseyen Kadızâdeliler hareketinin XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce hayatında baskın olması, Ankaravî'nin Kitap ve Sünnete vurgusunu ön plana çıkarmasına sebep olmuştur. Özellikle cehri zikir, semâ', devran ve raks gibi tasavvufta âdâb ve erkâna yönelik Kadızâdelilerin Kitap ve Sünnet temelinde yaptıkları eleştirilere, yine onların yöntemleriyle cevap veren Ankaravî'nin Kadızâdelilere karşı konumu şöyledir: Ankaravî, Kadızâdelerin şerîata sımsıkı yapışmalarına karşı olmamakla beraber, onların nassları naiv bir şekilde yorumlamalarına karşıdır. Bu yorumların da kaynağını Kadızâdelilerin Kur'an ve Sünneti iyi bilmemelerine ve marifet sahibi olmamalarına bağlar.

İsmail Ankaravî'nin ilmî hayatında üçüncü temel unsur hikmet ya da İşrâkî felsefe anlayışıdır. Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Heyâkili'n-nûr* adlı veciz eserine *İzâhu'l-hikem* adında Mevlevî olmadan önce yazdığı şerhte Ankaravî hikmeti şöyle tarif eder: "ilm-i hikmet ibarettir mârifet-i a´yân-ı mevcûdât-ı mümkineden ki, ´alâ vechi't-tertîb Vâcibü'l-vücûd'dan sâdır ve mütebâdir olduğu üzere."[65] Ankaravî'nin bu tarifi yukarıda zikrettiğimiz "eşyânın ´ayn'ını ihâta etmek" şeklindeki marifet anlayışı ile paralellik göstermektedir. Buna göre hem hikmet hem de marifet (tasavvuf) mevzû açısından müşterektirler.[66] Ankaravî hikmet ilminin faydasını "marifetin tahsili ve beşeri nefsin kemâle erdirilmesi" şeklinde belirlemesi, İşrakî anlamda felsefe ile tasavvuf arasında bir tedâhülü öngördüğünün göstergesidir. Ancak bu tedahül tasavvufun felsefeye indirgenmesi veya aynileştirilmesi anlamında değildir. Zira marifetin tahsili anlamında tasavvuf, sülûkun zorunluluğunu gerektirmesi ve bunun usûlünü belirlemesiyle Meşşai felsefeden ayrılır. Bu itibarla Ankaravî negatif yüklemleri içermesi açısından felsefeye

---

64 İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 101a-b.

65 İ. Ankaravî, *İzâhu'l-hikem*, 34. *Minhâcu'l-fukarâ*'da hikmeti "bir şeyin gerektiği gibi yerli yerince vaz´ edilmesidir." Şeklinde tarif eder ve bu tarifin diğer tarifleri ihtivâ ettiğini zikreder. Zira bir şeyi mevzû´una vaz´ etmek ve bunu hükme bağlamak, eşyânın hakîkatleri bilgisinin tatbik edildiğine işâret eder. Bir kimse eşyânın hakîkatlerini bilse ve muktezâsıyla amel etse ve hakkı teslim etse, o kimse hakkıyla hikmet sahibi olur.İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 211-212.

66 Şârih'e göre, hikmet ve marifetin mevzûsunun nass açısından meşruiyetini sağlayan Hz. Peygamber'in "Allahım bana eşyânın mahiyetini göster" şeklindeki hadisidir. İ. Ankaravî, *İzâhu'l-hikem*, 34.

yönelik eleştirilerinde İşrakî felsefeyi değil Meşşâî felsefeyi eleştirir. Aklî delil-medlûl ilişkisi içinde Hakk'a dair bilgiyi tahsil etmeye çalışan Meşşâîler epistemik yöntem olarak eksiktirler.[67] Ankaravî şöyle der: "Her ne zaman ki delâil ve vasâit ziyâde ola medlûle ´ayn-ı hicâb olur. Heman tarîk odur ki, terk-i delâil ve kıyâs edip râh-ı tasfiye ve tasavvufa sülûk etmektir. Ta kim mâsivâda ´ayn-ı Hüdâ göresin."[68]

Şârih ilim, marifet ve hikmet kavramları arasında hiyerarşik bir temellendirmede bulunur. Özellikle Mevlânâ III. Cildin dibacesinde- ki dibace ait olduğu cildin muhtevasını icmâl eden bir metindir- *Mesnevî'*deki bilgilerin ilmi veya irfânî değil, hikemî bilgiler olduğunu vurgular. Buna göre hikmet ilim ve marifetten değer açısından daha üstündür. Hikmet mahiyetleri üzere eşyânın hakîkatlerini bilmektir. Marifet mahiyetleri üzere hakîkatleri idrâk etmek; İlim ise hakîkatleri ve levazımlarını bilmektir Yani marifet her şeyin hakîkatini kemâliyle bilmektir. İlim eşyânın hakîkat ve levazımını idrâk etmektir. Ancak hikmet eşyânın hakîkatlerini mahiyetlerini idrâk edip, her şeyin istidad ve muktezasınca amel kılmaktır. Buna göre ilim marifetten daha makbuldür. Zira ilim ile eşyânın sadece hakîkatleri değil, hakîkatlere bitişen şeyler de bilinmiş olur. Marifet ise levâzımı vermeyip sadece hakîkati tahsîl eder. Hikmet ise bilginin tahsilinde

---

67 Ankaravî'nin felsefeyi eleştirdiği yerde kastı Meşşâî felsefedir. Ankaravî'ye göre meşşâîler öncelikle insanın tanımında (had) ilk hatayı yaparlar: Zira sual olunsa ki hadd-i zatında insan kimdir? Hayvan-ı natıktır diye cevap verilir. Eğer bu nutktan murad nutk-i zâhir olursa insanın haddi olmaz. Zira had odur ki ağyârını mâni' efrâdını câmi' ola. Oysa böyle değildir. Zira nice ebkem var ki nutk-i zâhiri yok amma yine insan denir. Ve hayvanlardan tutinin nutku var yine hayvandır. Malum oldu ki murad bu nutk-i zâhir değildir. Belki zikr-i melzûm irâde-i lâzım kabilindendir. Yani hayvan-ı müdrik demektir. İnsanın diğer hayvanlardan temyizi idrâk iledir. İdrak dahi mahsusat-ı cüziyyatı müdrik olursa vehimdenir; eğer küllîyyat ve makulatı müdrik olursa akıl denir. Takdir-i hadd-i insan budur ki "insan eşyânın hakîkatlerini, yaratcının sıfatlarını, isimlerini, fiillerini, kudretini, sun'unu idrâk eden hayvandır. Zira emrin küllîyyen hasrı ondadır." Dolayısıyla insanın hakîkatini tespitte kelâm ve felsefe yanılmıştır. Mantık ve kelâma ömrünü sarf eyleyen vaktini zâyi' etmiştir. Şafii, Hanbeli ve Malik felsefî ilimlere mutlak haramdır demişlerdir. Felsefîyyât dörttür: hesap, hendese, kelâm ve mantıktır. Hesap ve hendese mubahdır; mantık ve kelâm mezmûm ve haramdır. Mesnevi'de "ömür mahmûl ve mevzû' ile geçti/ basiretsiz ömür mesmû' ile geçip gitti" denilmektedir. Yine Mesnevi'de "masnû'âtsız görmedin sâni'i/ ancak masnû' ile istidlâl edersin. Sâni'i eserden istidlâl edersin müessiri ve kıyas-ı iktiraniye kani'sin." Denilmektedir. Nitekim felâsifenin kâni' olduğu gibi. Mantıkçıların ıstılahında kıyas ikidir: iktirani ve istisnai. İktirani kıyas odur ki, ayn-ı netice veya nakiz-i netice onda bilfiil mezkur olmaya ona iktirani derler. Ayn-ı netice veya nakiz-i netice onda bilfiil mezkur ola ona istisnai derler. Mesela felasife kıyas-ı iktiraniyle bu alemin hudusunu ve vacibul-vücûdun sübutunu kıyas edip, derler ki: alem değişkendir. Her değişken hâdisdir. Alem hâdisdir. Bu iktirani kıyastır. Amma kıyas-ı istisani güneş doğmuşsa gündüz mevcuddur. Güneş doğmamışsa gündüz mevcud değildir. Buna istisani kıyas derler. Bu şekilde edat-ı istisna zikr olunduğundan ötürü. Ve sun'dan sanii bu vecihle isbat ederler. Ve derler ki: elbette her hâdis olan mümkinü'l-vücûdun vücûdu bir illete ve müreccihe muhtaçtır. Eğer o illet vacibü'l-vücûd olursa iddia sahibi sebat etti. Ve illa o illet te bir illete muhtaçtır. O kendisine muhtaç olunana vacibül-vücûd olur. Ve bunlar ıstılahında cenab-ı hakka illetül-ilele dedikleri onun içindir. Her ne zaman ki delâil ve vasâit ziyâde ola medlûle 'ayn-ı hicâb olur. Heman tarik odur ki, terk-i delâil ve kıyas edip rah-ı tasfiye ve tasavvufa sülûk etmektir. Ta kim masivâda 'ayn-ı Hüda göresin. Nitekim Hz. Şeyh-i Ekber şöyle buyururlar: şâyet 'ayn sahibi isen halkta Hakkın 'ayn'ı vardır. Şâyet akıl sahibi isen Hak'ta halkın 'ayn'ı vardır. İ. Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât,* Sül. Ktp. Mihrişah Sultan 181, 174a-175b.

68 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 174b-175a.

amelde bulunmayı gerektirdiğinden hem marifet ve hem de ilimden daha kuşatıcıdır. Hikmet bu itibarla ilmiyye ve ameliyye olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[69]

Ankaravî'nin hikmet ilminin faydasını iki unsurdan mürekkep görmesi, bu ilmi iki tür olarak tasnif etmesine yol açar: I. amelî hikmet (pratik felsefe), II. Nazarî hikmet (teorik felsefe).[70] Ankaravî'ye göre amelî hikmet (sülûk ilmi), nefsin marifete ulaşmasına engel olan perdelerden tezkiye edilmesidir ve nazarî hikmeti öncelemektedir. Tezkiye edilen nefs, kemâle ulaştıktan sonra aklî istidlâlle ulaşılan nazarî hikmet ile örtüşmektedir. Amelî hikmet olmaksızın nazarî hikmetin kendinde bir değeri yoktur[71], bir diğer ifâdeyle Ankaravî'ye göre akla dayalı istidlâl hakîkat bilgisine ulaştırmada yeterli bir vasıta olmayıp, hakîkatin bilgisi ancak seyr ü sülûk sonucunda elde edilir. Ancak sülûkun nihâyetinde kazanılan idrâk, nazarî hikmet ile desteklenmelidir.[72] Ankaravî amelî hikmet ile kesbedilen idrâke konu olan bilgilerin ve hakîkate dair sırların dilde varlık kazanmasını ya aklî delillendirme ya da mecaz ve temsil tarikiyle olabileceğini belirtir[73] ve *Mesnevî*'nin her iki tariki de kendisine üslûb olarak vaz´ ettiğini söyler. Buna göre Ankaravî şerhinin başlıca hususiyeti, ma´kûlâta dair mevzûların mahsûsâta, mahsûsâta dair mevzûların da ma´kûlat alanına döndürülmesidir.

İsmail Ankaravî'nin işrâkîliği, felsefenin burhânını, kelâmın istidlâlini ve tasavvufun keşfini birleştiren bir tavırdır. Telifâtında müstakil olarak *Misbâhu'l-esrâr*'da

---

69 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 86a-87b.

70 *Minhâcu'l-fukarâ'*da hikmeti, hakîmin tavrı ile irtibatlı olarak ikiye ayırır: I-Hikmet-i mantûkun ´anhâ (dile gelen hikmet); II-Hikmet-i meskûtün ´anhâ (dile gelmeyen hikmet). I. hikmete misâl, şer´i ilimler ve aklî marifetlerdir. II. Hikmete misâl, ledünnî ilimler ve hakiki sırlardır. Meselâ kulların ahiretteki ahvâlinin bilinmesi bu türden bir hikmettir. Her ne kadar bu hikmeti Allah bazı havas ehlinden evliyasına vermekle beraber, bu hususlarda susmak evlâdır. Bkz. İ.Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 212.

71 Ankaravî amelî hikmeti, nazarî hikmetten üstün görmesi, İbn Sina'nın bu konudaki düşüncesiyle örüşmektedir. Nitekim İbn Sina'ya göre eşyânın mahiyetlerinin bilgisi, nefsin tezkiyesi sonucunda faal akılla ittisal gerçekleşip, faal akıldan sudur ile meydana gelmektedir. Ankaravî, filozofların faal aklına muhakkik sûfîlerin hakîkat-i muhammediyye ya da akl-ı mustafaviyye dediklerini aktararak, bilginin hakîkat-i muhammediyyeden tecelli ettiğini ileri sürer. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 278.

72 Ankaravî, Mesnevî'de filozofların ve felsefî tavrın yerildiği beyitlerin şerhinde, hakîkate sadece akılla ulaşılabileceğini savunan felsefeye ya da nübüvveti, cansız maddelerin hayat sahip olup, tesbihte bulunmalarını ve haşrin bedenle olacağını inkâr eden filozoflara karşı çıkar. "feylesof, münkir-i tesbih-i cemadat ve nebatattır." Bkz. İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 244; "Felsefe enbiyayı tasdik etmeyen aklî hikmey sahiplerine derler. Buradaki felsefeden kasıt, dehriyye ve cesedlerin haşrine kâil olmayan taife-i rediyyedir ki, onlar "bizler toprak ve kemik olduğumuzda tekrar diriltilecek miyiz?" derler âyetteki kafirler gibi." İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 273b.

73 Şârih bunu "insanları Rabbinin yoluna hikmet ve güzel mev´iza ile davet et. (Nahl, 125)" âyetine dayanarak ileri sürer. G. Hourani, İbn Rüşd'ün Faslu'l-makâl: felsefe ile dinin uzlaştırılması"'nın İngilizce tercümesinde "3 Aristotalyen isitidlâl vardır: hikmet (felsefe), mev´iza (hitâbet/retorik) ve cedel (diyalektik). Bkz. Ibn Rushd, On The Harmony of Religion and Philosophy, 49, 92, dpt. 59. Ankaravî her ne kadar Mevlânâ'nın gayeden uzaklaştırdığı için müsbet görmediği kelâmî sahadaki cedeli de kullanır. Mesela VII. Ciltteki "Kaza-makzi meselesini ehl-i kelâm gibi tefekkür ve tasannu´la açacak olursam iş cedele döner." Beytinin şerhinde soru-cevap mahiyetinde cedel yaparak, meseleyi çözmeye girişir. İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 221-224.

ve *İzâhu'l-hikem*'de bu tavır apaçık gözükür. Tavır, ekberi-Konevî gelenekteki vahdet-i vücûd anlayışının işrâk kavramlarıyla (nur-zulmet) telif edilmesinden ibarettir. Esasen bilgi ve varlık anlayışının ışık ve karanlık kavramlarıyla terkib edilmesinin yolunu açan tasavvufî sahada *Mişkâtü'l-envâr*'ıyla Gazzâlî'dir.[74] Ancak Ankaravî *Mişkât* benzeri *Misbâhu'l-esrâr*'ında Gazzâlî terkibini yeterli bulmaz.[75] Zira kendisinin İşrâkî temâyülü, başta işrâkî diğer tabirle irfâni eğilim taşıyan Mevlânâ ve "ehl-i tahkîk" dediği İbn Arabî ve Sadreddin Konevî düşüncesinden beslendiği gibi, ehl-i Sünnet inancıyla da uzlaşır.[76] Ankaravî'nin uzlaştırmasını Kitap ve Sünnet dayanağında yapması, ilim anlayışının başlıca göstergelerinden birisidir.

Şârih'in ilmî hayatında kelâm-felsefe-tasavvuf arasında tedâhüle gitmesi ve bunun işrâkî temâyülle sonuçlanması, XVII. Asrın düşünce hayatını resmeden Kâtip Çelebî'nin İşrâkiliği ve dinî düşüncesiyle de paralellik arzeder.[77] XVII. asır Osmanlı ulemâsı arasındaki rasyonel bilimlere karşı negatif tutuma rağmen, Ankaravî çağdaşı Kâtip Çelebi gibi rasyonel bilimlere ilgi gösterir. Bu ilgi, tasavvufî irfan ve ehl-i Sünnet inancıyla temellendirilir.

Genelde İşrâkîlerin savunduğu tasavvuf, bir tarîkat disiplini içinde seyr ü sülûk âdâb ve erkânından tecrîd edilmiş bir tasavvuftur. Dolayısıyla İşrâki düşünce hikmetin elde edilmesinin şartlarından olan nefsin tezkiyesini kabul etmekle birlikte, bunun bir sülûk âdâbı içerisinde gerçekleştirilmesine karşı çıkar.[78] Aynı zamanda bir işrâkî olan Ankaravî, nefsin seyr ü sülûk ile tezkiye edilmesinin olmazsa olmaz bir durum olduğunu söyleyerek, İşrâkîlerden ayrılmaktadır. Zira Şârih'e göre amelî hikmet ile nazarî hikmetin

---

74 Süleyman Uludağ, "İşrâkîyye", *DİA*, XXIII, 438.

75 Bununla birlikte Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ*'daki muâmelât konularında tasavvuf ve sünnîliği terkîb çabası, Ankaravî'de de gözükmektedir.

76 Ankaravî bu düşüncesiyle Mesnevî şârihleri arasında da temeyyüz etmektedir. Nitekim bir diğer önemli Mesnevî şârihlerinden İsmail Hakkı Bursevî, felsefeye karşı olduğu gibi, İşrâkîlerin sayısının çok az olduğunu ileri sürer. İ.Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, I, 26.

77 Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hak: İslam'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1990, 10-11. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*'da Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâk'ına yaptığı şerh hakkında konuşurken İşrâkî felsefeye olan sadakatini açık bir biçimde ortaya koyar: "denilmektedir ki, bu kitap şerîatla uzlaştırılması mümkün olmayan bazı cümleler içermektedir. Derim ki, böyle söyleyenlerin bu düşünceleri ileri sürmelerinin sebebi uzlaştırmaya ehil olmamalarından kaynaklanmaktadır. Buna ehil olmamalrından dolayı da uzlaştırmanın imkânsız olduğunu söylememektedirler." Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth,* trc. G. L. Lewis, 10. Ankaravî gibi bu asrın düşünce hayatının ruhunu yansıtan Kâtip Çelebi "hikmetle şerîatı cem´ ve telif eden âlimleri" en doğru yolun mensupları olarak görmekte, şerîatı bilip de hikmeti bilmeyenleri veya şerîat adına hikmeti yasak ve günâh düşünce ilan edenleri olabildiğince ağır bir dille eleştirmektedir. Bu minvalde Kâtip Çelebi *Fezleke*'sinde Ankaravî'den hürmetle bahsederek, onu meslek ve tarîkinde mümtaz görerek, sözünü "Ankaravî'ye nazîr gelmemiştir." diye bitirir. Ali Canip Yöntem, *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, haz. Ahmet Sevgi-Mustafa Özcan, İstanbul 1996, 84.

78 Nitekim Molla Sadra Kesru *Esnâmi'l-câhiliyye* adlı eserinde bu türden tasavvuf pratiklerini şiddetle eleştirmektedir.

beraber olması gerekir ve amelî hikmet ancak sülûk ile kazanılır. Sülûk ise hayatta olan bir mürşide intisâbla ile başlar ve mürşidin tarîkatı ve tarîkat âdâbı üzere devam eder. Adâb, kitap ve Sünnet üzerine temellenmelidir.

1.2 Seyr ü Sülûk Hayatı:

Mısır'da temel İslâmî ilimlerle ilgili tahsilini tamamlayan İsmail Ankaravî, Ankara'da yedi sene kadar her gün *Mesnevî* kırâatine devam eder.[79] Ancak *Mesnevî* ve tasavvuf münkirleri olan Kadızâdelilerin şiddetli hücumlarından usanır ve bu hücumlar sırasında gözünden yaralanması ve bu sebeple kendisinde ortaya çıkan remed (katarakt) hastalığının da eklenmesiyle Ankara'yı terkederek[80], 1015/1606 senesinin Muharrem ayında tedavi maksadıyla Konya'ya Mevlevî âsitânesi makam çelebisi I. Bostan Çelebi'nin (ö. 1040/1631) yanına manevî seferin başlangıcını teşkil edecek seyahatta bulunur.[81] Ankaravî'nin göz hastalığı hayatının sonuna kadar devam edecektir. Hatta hastalıktan kurtulmak için gözün açılmasına telmihen *Fütûhât-ı 'Ayniyye* adını verdiği Fatiha Tefsirini yazmayı ahdeder ve kataraktın kısmen iyileşmesi üzerine eserini telif eder. Kadızâdelilerin kendisini körlükle ithâm etmelerine karşın asıl körlükle nitelenecek olanın basiret gözüyle bakmayan ehl-i zâhir olacağını, Hz. Peygamber'in Beyhakî rivâyetli "a'mâ gözü kör olan değil, basireti kapalı olandır." Hadisine dayanarak söyler ve ardından şu beyti inşâd eder:

رمد دارد دو جشم اهل ظاهر　　　　که از ظاهر نه بیند خبر مظاهر

(zâhir ehlinin iki gözünde remed vardır / zâhirden mezâhirin haberini göremez.)[82]

Sakıp Dede'ye göre Ankara'da Kadızâdeliler tarafından çeşitli baskılara uğrayan Şârih memleketini terke zorlanır. Aynı zamanda hastalığının def'i için ticaret yaparak para kazanan Ankaravî ziyaretleri ve ticareti esnasında karşılaştığı kimselerden kendisine I. Bostan Çelebi'ye gitmesi tavsiye olunur. I. Bostan Çelebi'nin nazar-ı iksirleriyle sıhhate kavuşan Ankaravî[83], Çelebî'ye intisâb eder ve âsitânede 1001 gün

---

79 Sahih Ahmed Dede, 281. Bu rivâyete göre Ankaravî'nin *Mesnevî* ile tanışması Mevlevî olmasından önceye tekâbül eder.

80 Ankaravî *Câmi'u'l-âyât* ve *Mesnevî şerhinin* II. Cildinde Mesnevî'de geçen peygamberlerin gönderildikleri asırda her zaman inkârcılarının varolduğunu ve çeşitli eziyetler uğradıklarıyla ilgili beyti şerhederken, peygamberlerin vârisi velîlerin de aynı muâmelelere tâbi tutulduğunu belirterek, kendisinin de ashâb-ı garaz (Kadızâdeliler) tarafından memleketinden sürgün edildiğini hatta çeşitli defalar katline teşebbüste bulunulduğunu söyler: "...bu fakir-i kesîru't-taksîr kendi diyârımızda irşâd ve tezkîr kaydıyla mukayyed iken, ashâb-ı garazdan bir nice ehl-i hased –ki "boyunlarında bükülmüş iplerden bir halat taşırlar (Mesed 111, 5 âyetine telmih)" şânlarındandır- ba'zı iftirây-ı kâzibe ve ahvâl-i fâside ile müttehem kılıp, nefy-i beled olmamıza sebep oldu. Belki katlimize kirâren kasd eylediler..." İ. Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât*, 60a; *Şerh-i Mesnevî*, II, 226.

81 Esrâr Dede, 286. Esrâr Dede bu durumu şöyle tasvir eder: "Orada Hz. Mevlânâ'nın kabrini ziyâret ederek "Hâk-ı pây-ı Hz. Hüdâvendigâr'a rûmâl-ı iftikâr eyler ve "Ânân ki hâk râ be nazar kimyâ konend/ Âyâ boved ki kûşe-i çeşm-i bemâ konend (Toprağı gözlerine kimya kılanlar/ Acaba (olur da) göz ucuyla bize bakarlar mı?!)" beytini îrâd eder. Akabinde Bostan Çelebi'nin inâyet ve nazar-ı iksirleriyle gözleri sıhhate kavuşur" Esrâr Dede, 209.

82 İ. Ankaravî, *Risâletü't-tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye*, Sül.Ktp. Nâfiz Paşa 395, 14b.

83 Sâkıp Dede, I. Bostan Çelebî'nin Ankaravî'nin hem zâhiri hem de bâtınî göz hastalığını tasfiye ettiğini

Mevlevî çillesini "çille-i merdân"dan çıkararak, seyr ü sülûkunu tamamlar ve sikke-pûş olur. Sahih Ahmed Dede, Ankaravî'nin Bostan Çelebi'ye mürîd, Çelebi'nin küçük biraderi Ebû Bekir Çelebi'ye (ö. 1071/1661) derviş olduğunu kaydetmektedir.[84] Bu ifâde, Ankaravî'nin I. Bostan Çelebî'ye intisâb ettiğini, Çelebi'nin ise Ankaravî'yi Ebû Bekir Çelebi'ye teslim edip, tekke âdâbı içerisinde sülûkunu ve tekkedeki umumî ahvâlini Ebû Bekir Çelebî'nin deruhte ettiğine işâret eder. Nitekim eserlerinden sadece *Câmi'ul-âyât*'ı O'na ithâf etmiştir.

Bazı kaynaklar İsmail Ankaravî'nin Mevlevî tarîkatına intisap etmeden önce Halvetî tarîkatından icâzet aldığını naklederler.[85] Bu durum Ankaravî'nin ilk önce hangi tarîkatta seyr ü sülûkunu ikmâl ettiği sorununu gündeme getirmektedir. Öte yandan ilk tarîkat tecrübesinin daha sonraki Mevlevî tecrübesine ve tecrübenin gereği olan tasavvufî düşüncesine yansıyıp yansımadığı bir sorun teşkil etmektedir.

Çoğunluğun görüşüne göre Ankaravî'nin ilk sûfî tecrübesinin Ankara'da Bayramîlikte olduğudur.[86] Ancak kendi eserlerinde Bayrâmî olduğuna dair her hangi bir ifâdesi yoktur. Bayrâmî şeyhi olduğunu nakledenler görüşlerini, muhtemelen Şârih'in Ankara doğumlu olmasını ve bir süre orada yaşamasını hesaba katarak; Bayramîliğin de Ankara kaynaklı bir tarîkat olması ve Ankara'da yaygın olmasından dolayı temelllendirmektedirler. Ankaravî sadece *Câmi´u'l-âyâ*t'taki "kendi diyârımızda (Ankara) irşâd ve tezkîr kaydıyla mukayyed iken"[87] ifâdesi dışında bu görüşleri kısmen

---

kaydeder ve zâhiri göz hastalığından Ankaravî'nin I. Bostan Çelebi'nin manevî nazarlarıyla olduğunu, ayrıca bu nazarın Şârih'i Mevlevî sülûkuna sevkettiğini, sülûkunu ikmâle erdiren Ankaravî'nin de hem baş gözündeki hastalıktan hem de kalp gözündeki hastalıktan halâs olduğunu belirtir. Sâkıp Dede bazı kimselerin bu konuda sürme ve esmed gibi şeylerden tesir bekleyip ve kaplumbağa nazarına inanıp ta, kâmil bir şeyhin nefes ve nazarlarını kabul etmemelerini hatta bunu haramdan saymalarını garip bulmaktadır. Bostan Çelebi'nin nazarlarıyla Ankaravî hastalıktan kurtulmakla beraber, yine de gözünde bir ağrı eseri kalır. Ağrıdan kurtulmasını ise Sâkıp Dede şöyle anlatır: "Bakiyye-i eser-i vec´-i merkûmun dahi zevâli ´atabe-i pîr-i mürebbîden niyâz-ı derûnî olundukta zamîr-i münîrlerine mün´akis olup bir mikdâr rîk-i râiklerini (tükürük) ser-i engüşt-i müteberrikleriyle (teberrük edilmiş baş parmaklarıyla) sevde-i rûy-i merdum-i dîdeleri edince (göz bebeklerine sürünce) ke-en lem yekün olup, belki sâbikan olan kuvve-i bâsıralarına galebe eyledikte, Hazret-i Pîr-i kaddese sırruhu'l-münîrden mervî olan dem´-i şem´le (gözyaşı) mezc buyurlmayıp sadece rîk ile devâ buyurmaları endîşeleri hâtır-ı güzârî olunca "Hâssa der lu´âb-ı havâss-ı ehl-i nefes u zikrest/ ve rû gonpâre-i perde-i çeşm-i zâhir bînân est" nefes-i enfüsleriyle tûtiyâne basîretleri olup, vâkıf-i esrâr-ı verây-ı perde olmuşlardır." Bkz. Sâkıp Dede, II, 38.

84 Sahih Ahmed Dede, 286. Dede'ye göre, Bostan Çelebi posta oturduktan sonra, İstanbul'da tahta cülûs eden I. Ahmed ile görüştükten sonra, küçük kardeşi ve o sırada devlet ricâlinden olan Ebû Bekir Çelebi'yi beraberinde Konya'ya götürmüş, Konya'ya vardıkta "cemî´-i umûr-ı husûsîlerine rü'yet ve cümle hizmetlerini idâre" üzere vazife vermişlerdir.

85 Ankaravî'nin Halvetî icazetine sahip olduğunu sadece Sâkıp Dede'nin *Sefîne*'sinde yer almakta olup, geç dönem kaynaklar bu konuda *Sefîne*'ye dayanırlar: "Hâmil-i esrâr-ı tarîk-i Mevlevî ve Şârih-i şeş mücelled Mesnevî Hazret-i Şeyh İsmail Ankaravî, evâil-i sülûkunda müntazim-i silsilsile-i Halvetîyye olup ve tarîka-i merkûmeden mücâz ve âbir-i kantara-i mecâz iken..." Sâkıp Dede, 161.

86 Esrâr Dede, 209; Ali Enver, 81; Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, 21. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 143.

87 İ. Ankaravî, *Câmi´u'l-âyât*, 60a.

destekleyecek açık bir ifâdesi bulunmamaktadır. Bununla beraber Galata Mevlevîhânesi şeyhi iken Bayrâmî-melâmi Sarı Abdullah Efendi ile dostlukları Ankaravî'nin başlangıçta Bayrâmî olduğunu akla getirmekle beraber, zâhir bir delil bulunmamasından ötürü dostluğun sadece bir hemşerilik ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesini intâç etmektedir.

Özellikle Abdülbâki Gölpınarlı, Ankaravî'nin *Risâle-i Muhtasara ve Müfîde-i usûl-i tarîkat-ı nâzenîn* adındaki Mevlevî âdâbına dair risâlesinin girişinde Mevlevîliği Hz. Ali'ye dayanan Halvetîyye silsilesiyle birleştirdiğini, zira kendisinin Mevlevîlikten önce Bayrâmî şeyhi olduğunu, Mevlevîliğin Halvetîliğin bir devâmı olduğunu Ankaravî'nin söylemesiyle de Bayrâmî-Melâmîlerin Mevlevîleri âdetâ benimsediğini iddia eder.[88] Bu iddia bir çok yönden tutarsızdır.

Birincisi, Ankaravî ne *Risâle*'de ne de diğer eserlerinde her hangi bir Mevlevî silsilesi ortaya koymamıştır. [89] Sadece Mevlevî silsilesinin Hz. Ali'ye dayandığını belirtmiştir. Nitekim silsilenin başında Hz. Ali'nin bulunduğu, Eflâkî'den itibâren tüm Mevlevî kaynaklarında müsellemdir. Silsilenin Halvetîlikte olduğu gibi Hz. Ali'ye dayanması, Mevlevîlik ile Halvetîliğin Ankaravî tarafından birleştirilmesi anlamına gelmez. Burada Halvetîliği zikretmesi, iki silsilenin sadece Hz. Ali'ye dayanması açısından benzerliklerinin vurgulanmasıdır.[90] Hatta Şârih'in her ne kadar silsilenin kaynağının bir olmakla beraber, Mevlevî âdâb ve erkânının Halvetîliğe muhâlif olmasını[91] Mevlevî usûlüne dair en eski ve en önemli kaynaklardan birisi olan bu eserinin hemen başında zikretmesi, öncelikle Mevlevîlikteki seyr ü sülûk âdâbının otantik köklerine ircâ etme girişimiyle yorumlanabilir. Öte yandan Galata Mevlevîhânesinin kendi meşîhatinden bir süre önce Halvetî tekkesi olarak faaliyet göstermesi[92] ve Mevlevî

---

88 A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*., 203.

89 Risâledeki ifâdeleri şundan ibarettir: "Ey ârif-i şerîat ve ey tâlib-i hakîkat âgah oluna ki, Hazret-i Mevlânâ Efendimizin tarîkleri silsile ile Hazret-i Ali kerremallâhu vechehu Efendimize erişir. Hâliyâ sâlikleri içre Halvetî nâmıyla zikr olunur tarîktir. Ammâ ol sultânın uslûb-i bey´atından ve kâide-i sülûkundan her tâlib meşrebine göre ve nice bu gûne hâllerde muvâfık-ı rızây-ı şerîf ve sâir tarîk-i Halvetîde olan meşâyıh-ı ´izâm sülûkuna muhâlif yerleri vardır. Bir bir beyân olunsun, tâ kibu tâlib olanlar işitip sülûkunda bâsîret üzere olalar." A.Nezih Galitekin, "İsmail Rüsûhî Ankaravî ve Risâle-i Müfîde-i Usûl-i Tarîkat-ı Nâzenîn", *Yediiklim*, , VIII/ 56, (1994), 91.

90 Şârih'in dostu Bayrami-Melâmî Sarı Abdullah Efendi, Ankaravî'nin yazılmasına sebep olduğu Semerâtü'l-fuâd'ında Halvetîyye silsilesini zikrederken Sühreverdiyye, Ekberiyye, Kübreviyye, Mevlevîyye, Halvetîyye, Bayrâmiyye tariklerinin şecerelerinin aslında tek ve birleşik olduğunu ispata çalışır. Sarı Abdullah., *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde-i ve'l-me'âd*, İstanbul ts., 138-142.

91 Nitekim Ankaravî, diğer tarîkatlerde (Halvetîlik bağlamında) merâtib-i usûlden her bir mertebeye bir isim tayin buyurulduğunu, Mevlevîlikte ise sadece her mertebede ism-i celâl zikrinin var olduğunu söyler. A.Nezih Galitekin, 93.

92 Ekrem Işın bu durumu şöyle kaydeder: "Aşçıbaşı Velî Dede ile Galata Mevlevîhânesi III. Postnişini Mesnevîhân Mahmûd Dede (ö. 1548)'nin birlikte yürüttüğü Mevlevîliği yaygınlaştırma çabaları, II. Bayezid'in siyasi desteğiyle İstanbul'a sokulan Halvetî tarîkatının şehirdeki yoğun gelişimi karşısında fazla etkili olamamış ve Galata Mevlevîhânesi bu dönemde geçici bir süre Halvetîliğin denetimine

usûlüyle Halvetî usûlünün birbiri içine geçmesi sebebiyle, Ankaravî'nin Mevlevîliği Halvetîlikten ayırarak tekrar kendi temelleri üzerinde inşâ etme girişimi şeklinde yorumlanabilir.

İkinci husus, Gölpınarlı'nın Mevlevî tabakâtına dayanarak Ankaravî'yi Bayramî kabul etmesi, Bayramîliğin hangi koluna mensup olduğu söz konusu olduğunda ise açık bir görüş ileri sürmemesidir. Gölpınarlı'nın Mevlevîlik tarihindeki iki farklı meşrebe dayanarak tasniflediği Şemsî (Şems-i Tebrîzî kaynaklı kalenderî-melâmî tavır) ve Veledî (Sultan Veled kaynaklı şer´î-sünnî tavır) kolları[93] benzeri Bayramîlikteki Şemsiyye (Akşemseddin) ve Melâmiyye (Hacı Bayram Veli) kollarından[94] Ankaravî'nin hem Gölpınarlı'nın iddialarına göre hem de Ankaravî'nin eserlerinde ortaya koyduğu genel meşrebine göre Melâmî kola dayanması imkân dahilinde değildir. Nitekim Gölpınarlı'nın kitabında resmettiği Ankaravî portresi Melâmîlikle bütünleşmiş bir Bayrami şeyhinin portresinden oldukça uzaktır.

Şârih *Minhâcu'l-fukarâ*'nın girişinde ve diğer eserlerinde Abdurrahman Câmî'nin *Nefehât'*ından mülhem olarak[95] melâmiliği bir tarîkat olarak değil, bir tavır olarak değerlendirir ve melâmeti en yüksek mertebe olarak belirleyen İbn Arabî'nin[96] ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de melâmî tavra sahip olmayı teşvik etmesinden ötürü[97], muhakkik melâmîleri benimser.[98] Aynı zamanda kendi tarîkatindeki melâmî gözükenleri mukallid olmaları hasebiyle eleştiren Ankaravî, meşîhât hayatı boyunca Mevlevîliğin mahiyetini sünnî ilkelere bağlı, taklîde dayalı meczûb ve kalenderî meşrebten uzak bir şekilde ortaya koyması, Mevlevîlikten önce Bayrami-Melâmi kökene sahip olmadığının kanıtı olabilir. Gölpınarlı'nın veledî meşrebde konumlandırdığı Ankaravî'nin şâyet Bayramîliği söz

---

girmiştir. Tekkeyi yeniden Mevlevîliğe bağlayan Sırrî Abdî Dede (ö. 1631)'dir. Fakat kısa bir süre sonra meşihatı kaldırılmış yerine İsmail Ankaravî tayin olunmuştur." Ekrem Işın, "Galata Mevlevîhânesi", *DBİA*, III, 362.

93 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 204-223. Gölpınarlı, bu tasnifi hangi kaynaktan aldığını açıklamamaktadır. Ancak Şeyh Gâlip Sohbetü's-sâfiyye'de bu iki tavrın varlığından bahsetmekle birlikte, belki de Gölpınarlı'nın bu ayrıma dayanarak Mevlevî tarihini okumasını mukaddeman tenkid etmektedir: "Şemsiyye ve Velediyye arasında bazı câhillerin sandıkları ve ayrılık düşürmek istedikleri gibi, bir fark yoktur. lakin meslekler ve tavırlar çoktur." İbrahim Kutluk, *a.g.m*, 41.

94 Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, V, 269-273.

95 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 72-83.

96 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 34-35. İbn Arabî Ricâlullâh'ı 3 gruba ayırır: I-Âbidler ve Zâhidler (marifet-i nefs yolu-bu tavırda olanların kitabı Muhâsibî'nin Ri´âye'sidir.) II-Sûfîyye (haller, makamlar-kerâmet ehli), III-Melâmîler (Fütüvvet ehli-Muhammedî hazret). Bu 3 grup şu 3 tarîke müsâvîdir: I-Tarîk-i ahyâr (ibâdet yolu), II- Tarîk-i ebrâr (Riyâzet yolu), III-Tarîk-i şüttâr (Aşk yolu).

97 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 240; VI, 369.

98 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 16.

konusu olacaksa, bu muhtemelen meşrebiyle muvafık olacak Şemsiyye kolundan olabilir. Ancak buna dair şârihin eserlerinde her hangi bir ifâdesi de bulunmamaktadır.

Öte yandan Ankaravî'nin şeyhi I. Bostan Çelebi, Mevlevî literatüründe ve özellikle Gölpınarlı'da Melâmî meşreb bir zât olarak vasfedilir.[99] Bu açıdan Ankaravî'nin Mevlânâ ve İbn Arabî'nin açıklamaları doğrultusunda ve şeyhinin meşrebini seyr ü sülûkunda kazanmasıyla Melâmî neşveye sahip olduğunun söylenmesi daha doğrudur.[100]

---

[99] Sâkıp Dede, 153-164; Esrâr Dede, 45-49; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 157-158. Gölpınarlı'nın Çelebi'nin meşrebi hakkındaki ifâdeleri Rûm abdallarından birisini anlatıyormuş intibası uyandırmaktadır: "Bostan Çelebi'yi melamet erbabından sayarlarmış. Avlanmasının fütûhât olacağına, mürîdlerin çoğalacağına, savaş aletleriyle uğraşmasının harp zuhûruna, elbise ve sarık değiştirmesinin büyüklerin değişeceğine, ihsanda bulunmasının bolluğa delâlet ettiğine inanırlar; başı ağrısa yahud sadaka verse salgın hastalıklar olacağına itikad ederlermiş. Birisinden haber alınmasa, yahut alınan haberin doğru olup olmadığından şüphe edilse Bostan Çelebi'ye sorarlarmış. Akşehir'de, yahut Yenişehir'de, kederlenme derse adamın sağ olduğuna, Karacaşehir'de, yahut Eskişehir'de der ve kederlenme demeyip susarsa öldüğüne hükmederlermiş. Çelebi dergâhta oturmaz, doğduğu evin bahçesinde yaptırdığı küçücük bir kulübede vakit geçirirmiş, bu yüzden de o evde gayb erenleriyle oturduğu söylenirmiş."

[100] Şârih'in *Misbâhu'l-esrâr* adlı eserinin sonunda müstensih tarafından kaydedilen nev güfte adındaki şiiri melâmî tavrının göstergelerinden biridir:

NEV GÜFTE

Meyhurde-i meyhâne-i mestân-ı Hüdâyız
Mestâne-i peymâne-i merdân-ı Hüdâyız
Sen sanma bizi zâhid veya şeyh-i mukallid
Rindân-ı harâbât-ı nedîmân-ı velâyız
Biz demeyiz irfanlı bir kimseyiz ammâ
Fî nefsi'l-emr cümle Hüdâyız heme lâyız
Ârif ola gör anla sözüm kesb-i kemâl et
İstersen eğer göstere her şeyde Hüdâyız
Firkatte ve vuslatta değil rûhumuz anla
Acûbe seyrdir ki visâl içre Hüdâyız
Mahv eylemişiz özümüzü sözümüzü biz
Pes mahvı koyup sahva gelip ehl-i bakâyız
Ger yüzde olursak yüzümüz bir yüze sâcid
Yüz yerde gezer aşkla birkaç fukarâyız
Sûrette fenâ şekli ile ehl-i gınâyız
Manada gınâlar verici munim-i mâyız
Bir cura meye bezl ederiz kârımızı biz
İşretindeyiz bâde-hûruz ehl-i safâyız
Pervâz edemez murg-u hıred mertebemizde
Biz evc-i hakâyıkta gezer turfe hümâyız
Menzilgehimiz mertebe-i vahdet u kesret
Hem ânda ve hem bunda görünür büdelâyız
Geh âbid u geh zâhid u geh nâsih-i sırr-ı gû
Geh sufî u geh sâfî u geh bî-ser u pâyız
Geh mest u geh ayık gehî âlim gehî fâsık
Geh hayretle bir şey bilmez cühelâyız
Benlikten ve senlikten edip özümüzü pâk
El-minnetü lillâh ki bu dem bî-men u mâyız
Her kim ki Rüsûhî gibi aşk ile fenâdır
Hâk-i rehine cânla baş ile fedâyız.

1.2.1. Şeyhi I. Bostan Çelebi (ö. 1040/1631):

İsmail Ankaravî'nin gerek seyr ü sülûk hayatında edindiği meşreb ve tasavvufî anlayışın, gerekse de inkırâza yüz tutan Mevlevîliği sünnî inançlar ve müteşerri tavır dahilinde doğu ve batıdaki XVII. Yüzyıl düşünce hayatındaki değişimlerin paralelinde reforma tabi tutup meşihat hayatında bu anlayış uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih'in genelde tasavvufî düşüncesinin özelde de Mevlevîlik anlayışının biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebî'nin şeyhi Ferruh Çelebi'den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazlalaşması, makam çelebisinin ve zaviye meşâyihinin debdebeli bir hayat sürmesine yol açmıştır.[101] Yerine geçen Ferruh Çelebi (ö. 999/1591) zamanında ise Mevlevîlik tarihinde bilinen meşhûr post kavgası çıkar. Şeyhi Hüsrev Çelebi gibi varlıklı bir hayat süren Ferruh Çelebi devrinde Sakıp Dede'ye göre Çelebiler, halefe yani Mevlânâ oğlunun aleyhine muhalefete başlamış ve muvaffak olmuşlardır.[102] Gölpınarlı, bu tarihe kadar Mevlevîlikte her hangi bir post kavgasının ortaya çıkmadığını belirtir ve vakfın zenginleşmesi ve beraberinde çelebilerin sûfîyane yaşantıdan uzaklaşıp, tam olarak mahiyeti bilinmeyen bir kavgaya düştüklerine işâret eder. Çelebiler arasında çıkan bu post kavgası sebebiyle, o zamana kadar Çelebilik makamına el uzatmayan hükümet, ilk defa bir çelebiyi azleder.[103] Ferruh Çelebi böylece on sekiz yıl makamından uzaklaştırılır.[104] Ferruh Çelebi'nin azli sırasında yerine kimin geçtiği kaydedilmemektedir.

Konya Mevlânâ Âsitânesi'nde XIV. sırada postnişin olan Ferruh Çelebi'nin, 1010/1601 senesindeki vefatının ardından oğulları I. Bostan Çelebi ve ardından Ebûbekir Çelebi sırasıyla makam çelebileri olurlar. 961/1554 senesinde doğan Bostan Çelebi, 1012/1603 yılında 51 yaşında posta oturur. Posta oturması, Hüsrev Çelebi zamanında başlayan ve Ferruh Çelebi devrinde patlak veren iç çekişmeler tarîkatın itibarını hem devlet hem de halk arasında zayıflattığı döneme tekâbül eder.

Muhtemelen I. Bostan Çelebi babasının kaderi ve tarîkat içi çekişmelerin giderilmesi amacıyla iktidarla ilişkilerini üst boyutta tutmuştur. Sultan I. Ahmed ile yakın ilişkiler içinde bulunan Çelebi, Sarây-ı Hümâyûn'a davet edilerek Sultan'ın huzurunda

---

[101] Sâkıp Dede'ye göre Hüsrev Çelebi kendisini bu sûretle gizlemektedir. Sâkıp Dede, 147; Esrâr Dede, 140-146.

[102] Sâkıp Dede, 150-152.

[103] A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 156.

[104] Sâkıp Dede, 316-317.

Mesnevî okumuş ve akabinde Mevlevî âyini icrâ etmiştir.[105] Nitekim 1030/1620'lere kadar evkâfın en geniş imkânlı yıllar olması, iktidar-Çelebi ilişkisine işâret eder. Bu ilişki çerçevesinde Bostan Çelebi, zamanında Mevlevîliğin yayılmasına da büyük gayret göstermiş, Çelebi'nin isteği ve Seyyid Ahmed Paşa'nın gayretleriyle Kıbrıs-Lefkoşe Mevlevîhânesi kurulmuş; Şam Mevlevîhânesi küçük olduğundan Lâlâ Mustafa Paşa tarafından büyük bir Mevlevîhâne inşâ edilmiştir. İstanbul'da Hüsrev Çelebi halifesi Kemâl Ahmed Dede (ö. 1009/1601) için kurulan ve Galata tekkesinden sonra İstanbul'da ikinci Mevlevîhâne olan Yenikapı Mevlevîhânesi 1005/1597'de, bânîsi Ekmekçizâde Ahmed Paşa (ö. 1026/1617) olan Selânik Mevlevîhânesi 1024/1615 tarihinde Bostan Çelebi emriyle yapılmıştır. Sahîh Ahmed Dede, Bostan Çelebi'nin mürîd, münib ve muhibblerinin onsekiz bin'e, *Sefîne* ise seksen bine ulaştığını kaydeder.[106] Galata Mevlevîhânesi Şeyhi İsmail Ankaravî, Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Doğânî Ahmed Dede ve Gelibolu Mevlevîhânesi Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede (ö. 1063/1653), Mevlevîliği Şam'a taşıyan Kartal Muhammed Dede (ö. 1033/1624), Kasımpaşa Mevlevîhânesi kurucusu Abdî Dede, Şam ve Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğinde görev yapan Sabûhî Ahmed Dede, Selânik Mevlevîhânesi ilk şeyhi Abdülkerim Dede ve yerine geçen Manisalı Ramazan Dede yetiştirdiği ve halîfe tayîn ettiği en önemli Mevlevîlerdir.[107] 28 sene Konya asitanesinde makam çelebiliği vazifesini deruhte eden Çelebi, 1040/1631 senesinde vefat etmiştir. "Gâm" ifâdesi vefatına târihdir. Mevlânâ türbesi dâhiline defnedilmiştir.[108] Ahmed Remzi Akyürek (ö. 1364/1944) *Târihçe-i Aktâb*'ında I. Bostan Çelebi'yi şu vasıflarıyla nazmeder:

O Sultân Ahmed-i Evvel kemâ-kân, Makâm-ı Pîr'e Çesbân didi Büstân.

---

105 Sahih Ahmed Dede, 284-285. Sultan I. Ahmed Bostan Çelebi'nin muhibbi olarak şu gazeli nazmetmiştir:
Mesnevîsin işitip Hazret-i Mevlânâ'nın
Güşvâr oldu kulağımda kelâmı ânın
Def ü ney nâle edip Mevlevîler etti semâ
Eyledik yine safâsını bugün devrânın
Cedd-i a´lâlarıma himmet edegelmiştir
Ben de övsem yeridir lütfunu ol sultânın
Emr-i Mevlâ ile bir himmet ede Mevlânâ
Gele ayağıma hep gülleleri a´dânın
Bahtiyâ bendesi ol Hazret-i Mevlânâ'nın
Taht-ı ma´nâ'da odur pâdişâh-ı dünyânın.

106 Sâkıp Dede, 163-164.

107 Halifelerinin listesi için bkz. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-nisâb*, tıpkı basım, Ankara 2000, 469a.

108 Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001, 253-255.

Meşîhât eyleyip yirmi sekiz sâl, Bakâya gitti, bin kırkda o hoş-hâl.[109]

İsmail Ankaravî ise Bostan Çelebi hakkında şu gazeli söyler:

Bâğbân-ı rûh-perver yanî Mevlânâ-yı Rûm
Nevbahâr etti yine bâğ-ı dem ü devrânın
Tâzelendi zevk u şevki köhne bezm-i âlemin
Reşk-i firdevs eyleyip pîrâmen-i bostânını
Dostân-ı bostân-ı hoş dimâğ-ı ıtr edip
Kuut-ı cân-ı âdem etti nükhet-i irfânını
Nevbetinde İsa-yı rûy-ı zemin oldur ki eder
Feyz-i enfâsıyle ihyâ-ı zümre-i ihvânını.[110]

Görülmektedir ki, Mevlevîliğin tarîkat içindeki çekişmelerin giderilip Anadolu sahasında ve özellikle payıtahtla ilişkiler çerçevesinde toplumun muhtelif kesimlerine yayılmasının ilk tohumları I. Bostan Çelebi zamanında atılmış; İsmail Ankaravî'nin İstanbul'daki ilk ve en büyük Mevlevîhâne olan Galata Mevlevîhânesine Çelebi tarafından tayini ile tarîkat bir sûfî yolu olmanın gereklilikleri üzere ihyâsı gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu anlamda I. Bostan Çelebi Mevlevîliğin "ihyâ"sını Osmanlı genelinde ikâme eden âsitâne şeyhi iken, İsmâil Ankaravî bunu İstanbul Mevlevîliği özelinde yapmıştır. Nitekim Ankaravî'nin şeyhini "İsa" olarak vasfetmesi, ölü bedene (Mevlevîliğe) ruh üfürülmesi anlamında Mevlevîliğin diriltilme faaliyetine işâret eder.

Bu anlamda Sultan Veled ile âdâb ve erkân bakımından teessüs eden tarîkat, Osmanoğullarının Yıldırım Bayezid'in komutanlığında Konya'yı almasından (799/1397) sonra özellikle Pir Âdil Çelebi[111] vasıtasıyla Mevlevî erkânı ve özellikle mukâbele günümüze kadarki uygulama şekliyle teşekkül etmiş, Mevlevî sülûkunun çerçevesi I. Bostan Çelebi ve halifesi Ankaravî tarafından çizilmiştir. Ankaravî'nin Mevlevî tarîkatının kimliğini belirlemesi, âdâb ve erkânının çerçevesini çizme teşebbüsü, şeyhi tarafından başlatılan tarîkatı yaygınlaştırma projesinin adımlarından ibarettir. Sülûk âdâbıyla Mevlevîliğin tüm birikimini içine alan bir sûfî yolu olduğunun altını çizen Şârih, yolun sûfî geleneğe ve sünnî ilkelere uygun olduğunu sık sık vurgular.

---

[109] *Tarihçe-i aktâb*'dan naklen Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* haz. Mehmed Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul 1990, I, 326.

[110] Esrâr Dede, 63.

[111] Gölpınarlı Âdil Çelebi'ye "pir" lakabının verilme sebebini Sâkıp Dede'ye dayanarak şöyle îzâh eder: "Sâkıp Dede, Mevlevî ayiniyle bu tarîkatte riâyet edilen ve Nakşıbendî tarîkatının esaslarıyla Şems'in aşk ve cezbe temellerinin birleşmesinden meydana gelen erkân ve âdâbın, Pir Âdil Çelebi zamanında, keşf yoluyla konduğunu ve bunların korunması lüzumunun Mevlevîlere bildirildiğini söyler. Bu âdil Çelebi'ye "pîr" lakabının verilme sebebini îzâh etmektedir." A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 100.

Kendi sülûku[112] ve Şeyhi[113] hakkında VII. cild meselesi hâricinde eserlerinde fazla bilgi vermeyen Ankaravî, sülûk âdâbını Bostan Çelebî'nin huzurunda nasıl uyguladıysa o şekilde kaleme almıştır. Dolayısıyla Galata Mevlevîhânesi'nde tatbik ettirdiği seyr sülûk erkânı, şeyhi I. Bostan Çelebi veya terbiyesinden sorumlu Ebû bekir Çelebi'nin uyguladığı âdâbdır. Nitekim *Minhâc*'ın mukaddimesinde eserindeki Mevlevî âdâb ve erkânının, selefi olan meşâyihin tarîkatı ve erkânı olduğunu ifâde eder.[114] Dolayısıyla seyr ü sülûk konusunda Mevlânâ-Sultan Veled ikilisi örneğinde olduğu gibi, İsmail Ankaravî de şeyhi I. Bostan Çelebi ile başlayan uygulamanın çerçevesini belirlemiş ve bu konuda eserler kaleme almıştır. Mesela şeyhinin vaz´ ettiği Mevlevî bî'atı konusundaki yenileşmeyi devam ettiren Şârih, bu hususu şöyle kaydeder: "bizim tarîkimizde bizzat elle bî'at yapılmıyor, sizce bu münasib midir? Cevap olarak deriz ki, tarîkatımız el ile bî'at ta başlangıçta yapılmıştır. Zaten bî'at etmekten maksad teslimiyettir. Selefimiz ise talibin baş eğerek teslim olmasını bî'at kabul etmişlerdir. Bundan sonra el ile bî'at etmeyi terketmişlerdir. Ama eğer halifelerin birisi çıkarak el ile bî'at etmek istese bu hareketi red edilmez. Ve tarîkatımızda yoktur denilmez. Bu husus *Mesnevî*'de nice yerlerde buyurulmuştur."[115]

Ankaravî'nin ilmî hayatındaki Tasavvufî düşünce geleneğini kaynakların ışığında yeniden inşâ etmede "ihyâ'cı" tavrı, Mevlevî tarîkatının mâhiyeti ve sülûk âdâbı söz konusu olduğunda da devam etmektedir. Bu tavır, I. Bostan Çelebi'den gördüğü sülûk anlayışının bir uzantısıdır.

1.2.2. Ankaravî'den Önceki dönemde Mevlevî Düşüncede Seyr ü sülûk Anlayışı:

İsmail Ankaravî kendisinden önceki dönemde Mevlevilerin şeriat vetarikat erkânının tatbikinden ibâret olan seyr ü sülûku layıkıyla yerine getirmekten uzaklaştığını

---

112 Müellifimiz sülûkunun başlangıcında sadece Mevlevî âdâbından olan ve tüm dervişlerin yapmakla mükellef oldukları seferi yerine getirdiğini Mesnevî şerhinde zikretmektedir: "bu fakir **evâil-i sülûkta** seyahatimiz aleminde Hz. Şeyh-i Ekbere mutlakan hâtem-i evliyâdır diyen bir kaç kimseye mülâkât olmak vâki´ oldu ve onlarla bahs edip "ya bu şeyh-i ekber hz. lerinden sonra gelen evliyâya ne dersiniz" dedikte, onlar "şeyh hz.lerinden sonra gelen evliyâ bi'l-asâle evliyâ değildir, belki nüvvâb-ı şeyhdir. Onun bâtınan rûhâniyyetinin onlara mu´âvin olmasıyla velî olmuşlar ve cümlesi ulûm ve irfânı onun mişkât-ı rûhundan ahz kılmışlardır." diye cevap verdiler. Mâbeynimizde mübâhase çok oldu. Îrâda hâcet yok." İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 101a.

113 Şârih, şeyhinin adını VII. Cildin isbatıyla ilgili olarak, VII. Cild nüshasının ilk defa Bostan Çelebi tarafından Şam'dan getirtilip istinsâh edildiğini kaydeder: "bu fakîr bazı nikâttan böyle istimâ eyledim ki, VII. Cild 1012 tarihinde Şam-ı şerifte bir zaman zuhûra geldi, ve avazesi şâyi´ oldu hatta Bostan Efendi hz.leri âsitâneden onun talebinden ötürü Şam'a iki dervîş gönderdi. O dervişler gelip, cost u cuy eyledikte hikmet-i ilâhî manasıyla ve elfâzıyla filhal gayb aleminden o hazretin kalb-i şerifine biiznillah ilka oluna derhal kuvvet-i velâyet ile onu kitabete getirip, tahrir eylemişler ola." İ. Ankaravî, *VII. cild şerhi*, 68b.

114 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 11.

115 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, V, 193.

ve mukallid melâmiliğe saptıklarını söyler. Bu tespit tarihî açıdan bazı delâletler içermektedir.

Gölpınarlı'ya göre Osmanlı Mevlevîlik tarihinde İsmail Ankaravî ile birlikte seyr ü sülûk anlayışında ihyâ gibi gözüken tavır aslında inkırâzdır. Zira Şems-i Tebrîzî ile başlayıp Dîvâne Mehmed Çelebi ile devâm eden Şemsî-Melâmî sülûk anlayışı, İsmail Ankaravî ile birlikte Sultan Veled'in sistemleştirdiği âyin ve erkâna bağlı Veledî tavra tekrar dönüş yapmıştır. Ancak Gölpınarlı'nın bu tefrîki Mevlevî tarîkatının mâhiyetini ortaya koyacak câmi' bir tavır değildir.

Öncelikle tespit etmek gerekir ki, Mevlânâ ilk seyr ü sülûkunu babası Bahâeddin Veled'den ve sonrasında yoğunluklu olarak Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'den almıştır. Şems-i Tebrîzî O'nun bilinen klasik anlamda şeyhi değil sohbet arkadaşıdır. Mevlânâ *Mesnevî*'de sâlikin seyr ü sülûka dair uyması gereken ilkeleri tespitte babası ve şeyhi Muhakkik Tirmizî'nin temsil ettiği Horasan tarîkat anlayışını kendisine mihver olarak almıştır. Şems'in fikirleri ise (özellikle insân-ı ma'şûk/melâmet felsefesi) tarîkattan hakîkate yönelik vechenin tayininde ilhâm kaynağı olmuştur.

Mevlevîlikte sülûk âdâbına dair yazılan müstakil eserlere baktığımızda, tarîkatın müessisi olarak kabul edilen Sultan Veled'in özellikle *İbtidânâme* vd. *Mesnevî*leri her ne kadar sülûkun mahiyeti hakkında bir takım bilgiler içerse de bu konuda müstakil bir eser olmadığı nazar-ı itibâra alınırsa, kayıtlarda gözüken ilk eser Dîvâne Mehmed Çelebi'ye[116] (ö. 951/1544) aittir. Pir Âdil Çelebi tarafından Mevlevî mukâbelesi son şekliyle düzenlendikten sonra mukâbelenin ihtiva ettiği sembolleri açıklamak amacıyla yazılan ilk âdâb risâlesi mahiyetindeki elli iki beyitten meydana gelen Dîvâne'nin *Mesnevî*'sinin hâricinde, "*Tarîkatü'l-ârifîn*" adlı kısa hacimli mensur

---

116 Kaynaklarda ölümüne kadar Afyonkarahisar Mevlevîhânesi şeyhliğinde görev yapan Çelebi'nin bundan önce Galata Mevlevîhânesinin ilk postnişini olduğu söylenegelir. Sâkıp Dede'nin, Mehmed Çelebi'nin İstanbul'da iken İskender paşa'nın konağında misafir olduğunu, paşanın Galata'da kule civarındaki bahçesini vakfederek oraya bir Mevlevîhâne kurulduğunu söylemesi yanlıştır. Bkz. Sâkıp dede, Sefîne, 15-59. çünkü bu Mevlevîhânenin II. Bayezid devrinde tesis edildiği ve İskender Paşa'nın Fâtih Sultân Mehmed'in Hassa gılmanlarından olduğu bilinmektedir. Divâne Mehmed Çelebi literatürde ismiyle müsemmâ, ya da Şemsîler gibi Mesnevî'den daha çok Divân-ı Şems-i Tebrîzî'deki ilhâm almasına binâen kalenderî, melâmî ve alevî meşreb bir zat olarak anlatılır. Nitekim mürîdi Şahidî Mehmed Çelebi (ö. 957/1550)'nin şeyhinin "beni bulmak istiyorsan harâbâtî ol." Dediğine, Divânî'nin çârdarb olduğuna, şarap içtiğine, halk arasında adının kötüye çıktığına, halktan kendisini bu şekilde sakladığına, Mevlânâ'nın "sevgili âhir zamanda çalgıya düştü, eğlenceye kapıldı, fakat onun iç yüzü tamamıyla mücâhade; görünüşte oyunla, aslı olmayan şeylerle meşgul" beytinin Divâne hakkında söylenildiğine dair rivâyetleri bunu tasdik etmektedir. Sâkıp Dede, daha gençlik yıllarından itibaren göğsü açık bir tennureyle kalenderî abası giyerek dolaştığını, başında bazan Şems-i Tebrizi'ye mensubiyetini gösteren on iki dilimli taç bulunduğunu ve çardarb olduğunu söyleyerek Şahidî'nin verdiği bilgileri doğrular. Nihat Azamat, "Divane Mehmed Çelebi", *DİA*, IX, 435-437. Bu anlamda Ulu ârif Çelebi'den sonra hatta daha ötesinde kalenderî bir tavır sergileyen Çelebi, zamanında ayrıca Ulu Ârif Çelebi'den sonra Mevlevîliği en fazla yayan şeyhlerden biridir. A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 123.

bir Risâlesi vardır.[117] Risâlede Mevlevîliğin "tarîk-i uşşâk ve tarîk-i şüttâr" şeklinde tarif edilir. Divâne, başlıca iki yolun olduğunu (varlık yolu ve fenâ yolu), Mevlevî sâliklerinin maksada en çabuk ulaştıran fenâ yoluna tâbî olduklarını, fenâ yolunun aşk yolu olup, âşıktan kasdın "sâlik-i tarîkat ve vâsıl-ı hakîkat" olduğunu vurgular. Ancak âşıkların hırka ve külah sahibi olmayıp veya sûretâ zühd ve salâh ile halk arasında felâhâ eren zümre olmadığını belirtip, Mevlevî sâlikinin renksiz ve sıfatsız olması gerektiğini söyler. Divâne'nin eserinde çizdiği Mevlevî portresi melâmî tavrın daha baskın olduğu bir portredir. Bununla beraber Mevlevîlikte zikir telkinin esas olduğunu ileri sürer. İsm-i celâl zikrinin Mevlevîlikteki keyfiyetine değinen Divâne, bunun dışında sülûk âdâbına dâir her hangi bir şey söylemez. Bunun sebebi, Dîvâne'nin var olan sülûk uygulamasını müsellem kabul edip, üzerine bir şey yazılmasının zâid olacağı düşüncesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, tarîkat anlayışından da kaynaklanabilir. Ancak Dîvâne'nin hayatı ve tarîkata bakışı söz konusu olduğunda, sülûk âdâbını erkân çerçevesinde yazmanın melâmet tavrı gereği sûrete takılı kalmayı intâc edeceği düşüncesiyle bu hususta telifte bulunmadığı öngörülebilir.

Gölpınarlı'ya göre Divâne'nin bu iki eserinden sonra sülûkla ilgili en kadim eser, Divane'nin mürîdi ve Muğla Mevlevîhânesi şeyhi Şahidî'ye aittir. Uzmanlar Mevlânâ'ya ve Sultan Veled'e de atfedilen "*'Işknâme*" ve "*Traşnâme*" adlı ilki Türkçe diğeri Farsça manzûm risâlelerin aslında Şâhidî'ye ait olduğunu belirtirler[118]. Şahidî, şeyhinin eserindeki görüşlerin bir nevi şerhinden ibaret olan ilk eserinde Mevlevî tarîkatının mahiyetini aşk yolu olarak niteleyip, ikinci eserinde yine şeyhinin izinde kalenderî tavrı esas alarak Mevlevîlikteki saç, sakal, kaş ve bıyıkların tıraş edilmesinden ibaret çârdarbı açıklar.

Gölpınarlı'nın kanaatine göre Osmanlı'nın Konya'yı almasından altı sene sonra vefat eden Pir Âdil Çelebi ile kuruluşunu tamamlayan Mevlevîliğin gerek mahiyeti gerekse de sülûk âdâbı hakkındaki bu eserlerde ön plana çıkan görünüm, Mevlevîliğin aşk ve cezbe yolu olduğu, Mevlevî sâliklerinin kalenderî-melâmî meşrebde olmaları gerektiği, âdâb söz konusu olduğunda ise, mukabele ve ism-i celâl zikriyle yetinildiğidir. Gölpınarlı bu eserlerde Mevlânâ'nın özellikle *Mesnevî*'deki "tarîkat" hakkındaki otantik anlayışının yansıtıldığını ileri sürerek, bu anlayışın İsmail Ankaravî tarafından sülûk

---

117 Risâlelerin neşri için bkz. Mustafa Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, 72-81; 109-113.

118 A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 100-101; Nuri Şimşekler, *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i esrâr'ı*, 50-51.

âdâbıyla ilgili Risâlelerinde uydurma şeylerin sokulmasıyla bozulduğunu söyler.[119] Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışının, Sultan Veled'le birlikte katılaştığını, Ulu Ârif Çelebi ile Mevlânâ'nın kalenderî meşrebindeki ruhun tekrar hayatiyet kazandığını ileri süren Gölpınarlı,. daha da ileri giderek Mevlânâ zevkinin ve irfanının Mevlevîlikte bulunmadığını söyleyerek, kendi kendisiyle çelişkiye düşer.[120]

Gölpınarlı'nın İsmail Ankaravî'ye ve Ankaravî meşrebindeki Mevlevîlere (zâhidler?) şeklinde yönelttiği tenkidler aslında iki boyutludur: ilki, Mevlevî tarîkatının mahiyeti ve Mevlevî sâliklerinin kimliği, ikincisi ise ilkiyle irtibatlı olarak Mevlevî sülûk âdâbının keyfiyeti.

Özellikle *Mevlânâ Celâleddin* adlı eserinde genelde Divan-ı Şems-i Tebrîzî ve *Mesnevî*'ye dayanarak Mevlânâ'yı kalenderî-melâmî meşreb bâtınî bir karakterde tasvir eden Gölpınarlı, "Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik" kitabında Mevlevîleri bu karaktere sahip olanlar ile olmayanlar ve bunu eserlerinde yansıtanlar şeklinde iki gruba ayırır. Tarîkatın müessisi Sultan Veled'in her ne kadar şiirlerinde bâtınî temâyül gözükse de, yaptığı faaliyetler söz konusu olduğunda zâhiri koruma endişesinden dolayı Mevlânâ meşrebinden uzak kaldığını ileri süren Gölpınarlı, Ulu Ârif Çelebi ve sonrasında çelebilik makamına geçen Emir Âbid Çelebi'de Mevlânâ tavrının daha baskın olduğunu vurgular. Buna mukâbil Çelebi Hüsâmeddin halîfesi Amasyalı Alâeddin'de rindâne tavrın karşıtı olarak zâhid ve sofu tavrının olduğunu, Eflâkî'nin Mevlevî câmiasına tercümân olarak onu kınadığını rivâyet eder. Âbid Çelebi'den sonraki çelebilerin karakteristik hususiyetlerine dair toplu malûmâtın bulunmadığını belirten Gölpınarlı, Sakıp Dede'deki hal tercemelerine istinâden bazı Mevlevî dedelerinin iki farklı meşrebden hangisine gireceğini tesbit eder. Divâne Mehmed Çelebi ve dervişleri Şâhidî ve Yusuf Sineçâk ile otantik kalenderî-melâmi tavra Bektaşilik te dâhil olur ve Mevlevîlik, Kalenderîlik ve Bektaşîlik kaynaşması bir hâle bürünür. Bu hâl Celâleddin Ergun Çelebi ile sürer.[121]

Gölpınarlı'ya göre Mevlevîlikte iki çeşit sâlik vardır: bir kısmı, coşkun ve aşırı melâmet erleridir; ikinci kısmı ise zâhitlerdir. Bir diğer ifâdeyle ilk kısım "Şemsi" kola, ikinci kısım ise "Veledî" kola dayanır. Şemsî kol, Şems-i Tebrîzî'ye, Veledî kol ise Sultan Veled'e uzanır. Yani Mevlevî sâliklerinden ilk kısımdakiler Şems-i Tebrîzî'deki meczûb, kalenderî ve melâmî meşrebi benimsemekle birlikte, ikinci kısımdakiler Sultan Veled'deki zâhir-bâtın dengesini gözeten, şer´î hükümlere önem veren, sülûk âdâbını

[119] A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 194.
[120] A.Gölpınarlı, *a.ge.*, 216.
[121] A. Gölpınarlı, *a.g.e.*, 204-207.

harfiyyen uygulayan meşrebteki sâliklerdir. Gölpınarlı bu iki tavrın Mevlevîlerce tasdik edildiğini belirterek, XV. Asır şâirlerinden Vâhidî'nin (ö. 985/1577) *Menâkıb-i Hâce-i Cihân ve Netîce-i cân* adlı eserinden, Sakıp Dede'den, Şeyh Gâlip'in *Sohbetü's-sâfiyyesi'*nden, Esrâr Dede'nin *Tezkire*'sinden ve İsmail Ankaravî'nin *Minhâc* ve *Risâle-i usûl-i tarîkat-ı nâzenîn*"den iddiasına deliller getirir.

Mevlevîleri Sünnet ve şerîat üzere sâlik dervişler olarak gören Vâhidî[122] eserinde "Şemsîler" denilen bir zümreden de bahsetmektedir. "Âmeden-i tâife-i Şems-i Tebrîzî be hangâh-ı Hâce-i cihân" başlığı altında anlatılan Şemsî tâifesi, kalenderîler gibi çâr-darb yapan, siyah ve beyaz sûf giyen, şaraba düşkün ve sarhoş, tepesi açık keçe külah giyen, davul, alemlerle toplu halde gezen, Ali, Hasan ve Hüseyin'e kul olduklarını iddia eden kimseler topluluğudur. Şemsîler tâifesi eserde şiddetle kınanır. Gölpınarlı bu taifenin Mevlevîlerin Şemsî kolundan gelen sâlikler olduğunu ileri sürer.[123]

XVII. yüzyılda Sakıp Dede, Mevlevî âyin ve erkânının Pir Âdil Çelebi zamanında teessüs ettiğini söylerken, Nakşilikteki usûl-i ´aşere olarak maruf olmakla birlikte 11 temele dayanan Hâcegân sülûkunun esaslarıyla Mevlânâ'nın sülûk temelleri olan semâ´, vecd , hal, bağlardan kurtuluş ve "cezbe-i zül-celâl-i Şemsiyye ve ´ışkiyye"den meydana geldiğini söyleyerek Mevlevîliğin zâhitlikle aşk ve cezbeyi birleştiren bir yol olduğunu anlatır.[124] Sakıp Dede, Divâne Mehmed Çelebi mensuplarından Fedâyî Mehmed Çelebi'nin hal tercemesinde, Ubeydullah Dede'den bahsederken, "ricâl-i tarîkat-ı ´ışkiyye-i Şemsiyye-i Celâliyyeden mazhar-ı âsâr-ı kudsiyye" olduğunu kaydeder.[125]

Mevlevîlik tarihinde Şemsi ve Veledî koldan ilk defa açıkça bahseden Şeyh Gâlip'tir. Kösec Ahmed Dede'nin (ö. 1195/1781) *Arapça Tuhfetü'l-behiyye fî Tarîkati'l-Mevlevîyye* adlı Mevlevî sülûkuna dair eserine yine Arapça *Sohbetü's-sâfiyye* adıyla hâşiye yazan Şeyh Gâlip, "Şemsiyye ve Velediyye arasında bazı câhillerin sandıkları ve aykırılık düşürmek istedikleri gibi bir fark yoktur. lâkin meslekler ve tavırlar çoktur."[126] diyerek, Mevlevîlikte iki ayrı koldan değil, tek bir kolun var olduğunu; ancak iki ayrı

---

[122] Mevlevîler hakkındaki ifâdesi şöyledir: "gözleri sürmeli ve izlerine yüzler sürmeli, sebleler kırkık, ber-mûceb-i Sünnet olmayalar sarkık, ber-fermûde-i şerîat cübbe ve kabâ-pûşlar ve bâde-i safâ-nûşlar.."

[123] A.Gölpınarlı, *a.g.e.*, 208.

[124] Sâkıp Dede, I, 134. Mevlevî âdâbından devr-i veledîyi usûl-i ´aşere ile açıklayan Kösec Ahmed Dede (Trabzonî) Şeyh Gâlip tarafından Mevlevîliğe Nakşî âdâbını dâhil eden kimse olarak tenkid edilir.

[125] Sâkıp Dede, II, 12. Sâkıp Dede, Şâhidî'nin oğlu Şühûdi'nin biyografisinde onu "peyrev-i eslâf-ı ´aliyye ve sâbit-kademân ve huceste-demân-ı tarîkat-ı ´ışkiyye-i Mevlevîyye" şeklinde, Ankaravî'nin çağdaşı Yenikapı Şeyhi Sabûhî Ahmed Dede'yi de "ser-bülend-i tarîkat-ı ´ışkiyye-i Mevlevî" olarak tavsif etmektedir. Sâkıp Dede, II, 18, 76.

[126] İbrahim Kutluk, *a.g.m*, 41.

meşrebten veya meşreblerden bahsedilebileceğine işâret eder. Şeyh Gâlib'in bu tespiti aynı zamanda Gölpınarlı'ya yöneltilebecek en açık eleştiri kabul edilebilir.

Esrâr Dede Tezkire'sinde Sabûhî Ahmed Dede'yi anlatırken Mevlevî fukarâsının iki meşreb üzere olduğunu söyler: birincisi, aşk ve cezbe yolu olup, meşrebleri Mevlânâ'nın Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî'ye dayanır; ikincisi ise edeb ve marifet yolu olup, meşrebleri *Mesnevî*'den akis bulmaktadır. Ancak Esrâr Dede, her iki meşrebin de aynı hakîkate dayandığını da belirtir.[127]

1.2.3. İsmail Ankaravî'ye Göre Mevlevî Düşüncede Seyr ü Sülûk Anlayışı:

İsmail Ankaravî ise, Mevlevî tarîkatının mahiyeti, tarîkat içi meşreb ihtilafları ve ihtilafların giderilip birleştirilmesi konusunda *Minhâcu'l-fukarâ* ve *Mesnevî Şerh*i'nde, Mevlevîlikteki sülûk âdâb ve erkânı konusunda ise *Risâle-i usûl-i tarîkat-ı nâzenîn'*de oldukça esaslı bir tavır ortaya koyar. Bu tavır aslında şeyhi I.Bostan Çelebi'nin tarîkatı yaygınlaştırma projesine bir mahiyet kazandırma girişimine sebeblik teşkil eder ve/veya bu tavır tarîkata mahiyet belirlemenin sonucunda elde edinilen bir durumdur.

Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*'da "Mevlevî tarîkatının mahiyeti" başlığı altında bu meseleyi incelemiş ve Mevlânâ'nın bir sûfî, onun yolu, erkânı ve âyininin tasavvuf ve halifelerinin de sûfîler olduğunu belirtmiştir. İlk bakışta hasılı tahsil etme izlenimi veren ve bu haliyle içeriksiz gibi görünen bu ifâde gerek kitabın bütünü gerekse *Mesnevî* Şerhi dikkate alındığında anlamlı hale gelmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamberden bu yana gelen tarîkat ehli kimseler çeşitli meşreplere sahip olmakla birlikte özü itibariyle aynı bir sûfîlik ve sûfîler taifesi vardır. Farklı sûfîlerde bu özün değişik şekillerde tecelli etmesi veya bir çok dallara ayrılması onları sûfî kılan ve onlara "sûfî" adının verilmesini sağlayan bu ortak özü ortadan kaldırmamaktadır. Genel olarak ifâde edersek bu öz, şerîatı deruni

[127] Tam metin şöyledir: "Mâlûm ola ki, fukarâ-i Mevlevîyye ve men tebe´ahüm ki cemî´-i şu´arâ ondan ibârettir, iki meslek üzeredir. Biri budur ki ser-zede-i tab´-ı çâlâkları olan ma´ârif ü hakâyıkın menba´-ı şûr u gavgâdan ibâret şarâb-ı tahûr-ı bezm-i nûş-â-nûş-ı velvele-i ´aşk-ı bî-pâyân ola. Ve biri dahi odur ki, vârid-i kalb-i derrâkları olan letâif ü dekâikin maşra´ı "el-´aşku küllühü edebün (aşkın tümü edeptir)" sebîlinden kinâyet âb-ı hayât-ı sâf-ı temkîn ü irfân ola. Ve dahi meslek-i evvel Dîvân-ı Şerîf-i Hazret-i Pîr (k.s.) den mün´akis ve meslek-i sânî Mesnevî-i ma´rifet-muhtevî-i ´adîmü'n-nazirden me'hûz olup, ikisi dahî bir şems-i hakîkatin pertevi olduğu hüveydâdır." Esrâr Dede, 276. Esrâr Dede, temkin ve marifet meslekinden Ankaravî'yi VII. Cildi şerhettiğinden dolayı kınayan ve "Mesnevîhânlık yaptığı kürsüyü başına yıkarım" diyen Sabûhi Ahmed Dede'yi Mevlevîlik anlayışında Dîvâne Mehmed Çelebi ve dervişleri Şûrî Dede ile Yûsûf Sîneçâk'ın izini takip eden, "melâmetiyye gürûhundan Nesîmî vâdisinin zarîfânesi" bir zât olarak tanıtır. Buna göre "ser-bülend-i tarîkat-i aşkiyye-i Mevlevî" şeklinde övülen Sabûhî Dede, gerek Ankaravî'ye karşı kavgacı tavrında, gerekse de aşk ve melâmet yolunu meşreb edinen bir kimse olarak Esrâr Dede tarafından birinci gruba dâhil edilir. Ayrıca bkz. A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 211-212.

yönleriyle birlikte zâhirden vazgeçmeksizin yaşayarak Hz. Peygamber'e ittiba etme ve onun manevî tecrübesini her bir sûfînin kendi hayatında yeniden kazanmasıdır.[128]

Mevlevîliğin mahiyetini bir sûfî tarîkatı olarak belirleyen ve kendisinden önceki Mevlevî meşâyihi tarafından sistematik şekilde vaz´ edilmediğinden dolayı tarîkatın mahiyeti hakkında ortaya çıkan yanlış anlayışları tashihe girişen Ankaravî, tarik-i tasavvufun temelinin "fakr" diğer bir ifâdeyle "zühd" olduğunu söyler ve şunu ilâve eder: "Mevlevî tarîkatını sûfiyye tarîkatı şeklinde tarif etmek, Mevlevîliği tarîk-i aşk ve muhabbet veya tarîk-i fakr olarak tavsif etmeyi muhtevîdir"[129] Zira tasavvuf, aşk, fakr, zühd ve marifet gibi tasavvuf mahiyetine eklemlenen özellikleri kendi içerisine alan üst bir kavramdır. Dolayısıyla Ankaravî, Mevlevîliği "tarîkat-ı ´ışkiyye" şeklinde tarif edenlerin tariflerinin eksik olduğunu, Mevlevîliğin mahiyetine yönelik bir tanımlama getirmek gerekirse, bunun ancak tarîkat-ı sûfiyye olması gerektiğini belirterek, bu konuda çıkan tartışmaları bertaraf eder ve daha kuşatıcı bir tanımlama getirir.

Ankaravî'ye göre Mevlevî tarîkatının mahiyeti tasavvuf yoludur, tasavvuf yolunun yapısında ise fakr vardır. Bu itibarla Mevlevîliğin esas ve rükünleri, her şeyi bezl etmek, cömertçe vermek ve ihtiyârı terk etmektir. Şârih, "sûfî isminin Mevlevî, Gülşenî, Halvetî gibi tarîkat ehlini ihtivâ ettiğini" belirtirken, Mevlevîliğin diğer tarîkatlar gibi tasavvuf yolu olarak görülmesine işâret eder ve Mevlevîliği sûfîyye yolunun dışında daha önce zikredilen aşk yolu, melâmet yolu veya kalenderî yol gibi çeşitli şekillerde tanımlamayı eksik bulur ve eleştirir.

Ayrıca fakr ile tasavvuf veya fakîr ile sûfî arasında mahiyet ayrımı yaparak, "Mevlevî fukarâsı" tamlamasının ne anlama geldiğini tespit eder. Fakra sahip olan anlamında fakîr, sûret itibariyle fakîr (fakîr-i sûrî) ve mana itibariyle fakîr (fakîr-i manevî) olmakla üzere ikiye ayrılır: birincisi, malı olmayan kimselerdir. İkincisi ise, beşerî sıfatlarından çıkmış olup kendini bir şeye mâlik görmeyen, fenâ ehli kimsedir. Bu kimse, kendini fenâ-yı mutlak mertebesinde görüp, Hakk'ın bekâsıyla bâkî olmayan kimsedir. Buna mukâbil sûfi ise, fenâ mertebesinden sonra Hakk'ın vücûduyla bâkî olup, fakrda ve zenginlikte Hakk'ın iradesine tâbi, kendisine fenâ ve bekânın müsâvî olduğu kimsedir. Bu anlamda sûfî, manevî fakîrden üstün olup, eğer sûfi fakr irade ederse haktır, devlet ve zenginlik isterse yine haktır. Fakat manevî fakir devletten ve zenginlikten çekinir. Sufîler için fakr ve zenginliğin veya fenâ ve bekânın müsâvî olması, kemâl mertebesinde olmalarına işâret ettiği gibi, sûfî bunlardan birisi ile mukayyed değildir.

---

[128] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 11-12.
[129] İ. Ankaravî., *a.g.e.*, 12.

Ancak sûfi fakr veya zenginlikten birisini seçebilir. Bu itibarla sufîlerden bazısı Allah'ın iradesi iktizâsı zengin olabilirler ve bu sıfatlarla kendilerini gizleyebilirler (melâmet tavrı). Ankaravî Mevlevîlik söz konusu olduğunda sûfîyi kemâl mertebesinde görüp, Mevlânâ ve halîfelerini sûfî olarak tanımlamasıyla, Mevlânâ'nın zenginliği değil manevî fakrı tercih ettiğini ve dolayısıyla Mevlevî meşâyihinin de Mevlânâ'ya ittibâ ile manevî fakrı benimsemelerinin daha doğru tavır olduğunu ileri sürer.[130]

Mevlânâ ve Mevlevî meşâyihini "sûfîler" olarak tanımlarken Ankaravî yine tasavvuf kavramı ve disiplini altında Mevlevî sâliklerini de "mutasavvıflar" şeklinde tanımlar. Sûfî ile mutasavvıf arasında ayrıma giden şârih, mutasavvıfı, nefislerinin sadece bazı sıfatlarından mücerred olmuş, sûfîlerin hallerinden ve sıfatlarından haz duymuş ve onlara benzemiş, ancak beşer sıfatlarından tamamen halâs olmadıklarından sûfîlerin kemâl mertebesinden geri kalmış veya sûfîlere benzemeye çalışan (müteşebbih) kimseler olarak kaydeder. Ancak Ankaravî'ye göre, mutasavvife veya sâlikler tâifesinin hakîkîleri olduğu gibi, görünüşte (sûrî) sâlikleri de bulunmaktadır. Birinci kısım hakîkî mutasavvıf olup "müteşebbih-i muhikk"ler olarak tabir edilir. İkinciler ise, "müteşebbih-i mubtil"dirler ki, sûfî şeklinde görünüp hakîkatte sûfi olmayan, sufîlerin ıstılah ve tarîkatlerini öğrenmekle beraber, bu bilgilerini ve yollarını dünya ve menfaat kaygısıyla inşâ eden, ibâhi ve mülhid olan gruptur.[131]

Ankaravî'ye göre Mevlevî tarîkatının ve bu tarîkatta sülûk eden sâliklerin her hal ve fiilleri, Kur'ân âyetleri, hadis ve sûfî meşâyihin eser ve haberlerine dayanmaktadır. Bu itibarla Mevlevî sâlikinin tarîki, Kur'an, Sünnet, sûfî gelenek yani tarîk-i müstakîm ve tarîkat-ı muhammediyyedir. İfrat ve tefritten âzâde, itidâl üzere olan Mevlevî tarîkatını "aşk yolu" veya "cezbe yolu" şeklinde tanımlamak, aslında Hz. Peygamber'in yolu ya da Sünnet şeklinde tanımlamaktan başka bir anlam ifâde etmez.[132] Nitekim Ankaravî'ye göre Mevlânâ, vecd ve cezbe zuhûr etmedikçe itidâl yolundan ayrılmamıştır. Bu açıdan Mevlevî sâlikinin evvela şerîatı uygulaması gerekir. Zira tarîkat şerîatın tatbikidir.[133] Şerîatsız tarîkat olmadığı gibi, tarîkatsız da hakîkata varmak muhâldir.

---

[130] *Mesnevî Şerhinde* fakrı şu şekilde tarif eder: "(O fakirlik yokluk ızdırabı değildir, belki o fakirlik Haktan başka hiçbir şeye kendide dahil olduğu halde vücut vermemektir.) Yani Haktan ötürü olan yokluk ve fakirliktir ki haktan gayrı hiç yoktur ve kendi ve cemi-i eşyânın nazarında min küllî'l-vucub fakir ve fanidir. Bu yokluğa vasıl olan ve ademiyyet-i asliyyesini bulan veliye fakir derler." İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 441.

[131] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 14-15.

[132] Ankaravî'nin bu konudaki delili Mevlânâ'nın şu beytidir: "Aşk est tarîk-i peygamber-i mâ/Mâ tâbi´-i aşkîm ´aşk rehber-i mâ" (Peygamberimizin yolu aşk yoludur, biz aşka tabiyiz ve aşk bizim rehberimiz).

[133] Şârih VII. Cild şerhinde "hem şerîat okudum hem tarîkat, ondan sonra himmet atını hakîkate sürdüm." Beytinin şerhinde şöyle der: Ama asıl yine şerîat caddesidir ve nefs-i kelâm dahi şer´le makbûl ve

Tarîkatın esaslarını bu şekilde belirleyen ve Mevlevî tavrında olması gerekenin çerçevesini çizen Ankaravî'ye göre aslında Gölpınarlı'nın ileri sürdüğü gibi tarîkat içinde bir meşreb ihtilâfı yoktur. İhtilâf gibi gözüken şey, seyr ü sülûkunda şerîattan uzaklaşanlar ile şerîatı tatbik edenler arasındaki ayrımdır. Bu itibarla, bazı Mevlevî tabakât müelliflerinin ve tabakatta zikredilen bilgilere parçacı yaklaşan Gölpınarlı'nın Şemsî, Veledî kol tasnifleri, Ankaravî düşüncesinde her hangi bir yer bulmaz ve eserlerinde buna dair bir şey zikretmez. Ancak Ankaravî Şemsîler tanımını zikretmeksizin, tarîkatta bu tâifenin temel özellikleri olan melâmet ve cezbe tavrı hakkında Mevlevî tarîkatının mahiyeti etrafında bazı esaslı açıklamalar getirir.

Buna göre, Mevlevîler arasında Melâmiyye sıfatıyla sıfatlı kimseler vardır. Buradaki sıfattan kasıt, İbn Arabî'nin son mertebe olarak kabul ettiği ve Mevlânâ'da melâmî neşve olarak gözüken, Hamdun Kassâr ile başlayan ilk dönem Horasan melâmî tavrıdır ki, daha sonra Bayrâmilikle özdeşleşen Melâmîlik veya Gölpınarlı'nın Şemsî-Mevlevîler ile Bayrâmî-melâmileri ortak noktada aynîleştirdiği melâmîlik değildir.

Melâmîleri muhakkik ve mukallid melâmiler olmak üzere ikiye ayıran Ankaravî, hakîkî melâmîyi "hayrlarını izhâr etmeyip, halkın (avam) nazarından mahfuz tutan ve şerlerini gizleyen" şeklinde tanımlar. Buna göre son derece ihlâsa dikkat eden gerçek melâmîler, kendilerinde başkalarına karşı her hangi bir velâyet zannı uyandıracak tavırdan da kaçınırlar. Hatta muhakkik melâmîler şerîat açısından hoş görülmeyen bazı sıfatlar göstererek kendilerini gizlerler ve ihlâsa dayalı ibadetle meşgul olurlar. Bundan maksadları şöhretten kaçınmaktır.

Nitekim Mevlânâ'nın Şems'le ilk tanıştıklarında ve bidâyet-i ahvâlinde, Şems'in Mevlânâ'yı meyhaneye mey testisi almak için göndermesi ve Mevlânâ'nın testiyi getirdikten sonra testiden mey yerine bal şerbeti çıkması, Şems'in kendisindeki melamet tavrını Mevlânâ'ya anlatmak için bir temsildir.[134] Ancak şerîat hârici davranışlarla kişinin kendisini gizlemesi oldukça ileri bir mertebede bulunmayı gerektirir ve bazı hallere münhasırdır. Aksi takdirde, melâmî tavrın şarap içmeyi gerektirdiğini ileri sürmek nefsin hazzını tatmin etmekten ve hakîkate şerîat olmadan ulaşılabileceğini iddia etmekten başka bir şey değildir.

---

müsellemdir. Tarîkat ve ondan sonra hakîkat hem şer´-i şerife mukârin olmakla makbûl ve sahîhdir. Ve illâ eğer bir tarîkat ahkâm-ı şerîat üzere mebnî olmazsa ayn-ı dalâlet ve mahza gavâyettir. Ve bir hakîkat ki, ahkâm-ı şerîata muvâfık ve âdâb-ı tarîkata mutâbık olmaya ayn-ı zandaka ve ilhâd ve mahza küfür ve fesad olur. Eğer ´ayn-ı hakîkat-binle nazar olunursa şerîat hod ´ayn-ı hakîkattir. İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 104a.

134 Şems ile Mevlânâ arasında geçen bu menkıbe bir hikâye şeklinde Mesnevî'de yer almaktadır. Ankaravî'nin açıklamaları için bkz. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 517-522.

Ankaravî düşüncesine göre Mevlevîlikte melâmet yolunu ihtiyâr etmek için iki sebep olabilir: 1. şeyh makamında olan ârif, dervişinde bazı sıfatlar görür ki, onların ortadan kaldırılması ancak melâmet ile mümkün olabilir. O zaman dervişe gereken bu emre uymaktır. 2. melâmeti ihtiyâr eden kimse, şeyhi olmaz da, kendisi kendi nefsinin hilelerini bilir. Halk ise kendisinin hüsn-i hâline rağbet eder. Halkın bu iltifâtı ve bu rağbeti onun sülûkuna ve zevkine zarar verir. O zaman bu hile (hîle-i tarîkiyye) ile halk arasında şöhret bulmaktan kurtulur. Ancak yaşayan bir mürşide intisâb etmeden kemâle ermek mümkün değildir.[135] Bu anlamda Ankaravî'ye göre şeyhin veya mürîdin melâmet tavrını tercih etmesi zorunlu hallerde ortaya çıkan bir durumdur. Yani Mevlevî sâlikinde ve meşâyihinde olmazsa olmaz bir meslek değildir.

Diğer taraftan mukallid melâmîler, varlık kaydından kurtulamamış ve tevhid mertebesine erememiş kimselerdir. Zira ikilik öngörüp, halkı ağyâr olarak kabul ederler. Halbuki muhakkik melâmîler ya da sûfî mertebesinde olanlar, varlıkta her hangi bir ikilik görmeyip, halkı kendilerinin dışında kabul etmezler; hayr ve hasenelerini gizlemezler, ancak hayrlarını da kendilerinden bilmezler.[136]

Sûfîler ile melâmîler arasında ayrıma giden Şârih, sûfî mertebesinde olanlara muhlas (kurtulmuşlar), melâmet mertebesinde olanlara muhlis (kurtarıcılar) der. İki tâife arasındaki temel fark, sûfîler vahdete teslim olan grup olmakla beraber, melâmîler birlikten uzak düşmüşlerdir. Hakîkî melâmilerin dışında bir de müteşebbih melâmîler vardır ki, mutasavvıf veya sâliklerde olduğu şekilde iki kısımdır: ilki müteşebbih-i muhikkler, diğeri müteşebbih-i mubtillerdir. Bir diğer ifâdeyle hakiki mukallidler ve bâtıl mukallidler. Birinci grupta olanlar, âbid ve zâhidlerin merâsimiyle müteressim olmayıp, halkın karşısında ibadet ve taatlarını izhar etmeyen kesimdir. Sadece farzları yerine getirip, nafilelerle meşgul olmayan müteşebbih-i muhikkler, farz amellerini ihlâs gereği halktan gizlerler. Bunlar, hakiki melâmîlere amellerini gizleme açısından benzemekle beraber, hakîkîlerin farz ve nafile amellerde eksiklik yapmamalarından ötürü de onlara muhâliflerdir. Müteşebbih-i mubtiller ise, şerîatı hiçbir sûrette yerine getirmeyen, daima sarhoş gezen, "âşıkların küfrü imandır" türünden taşkın sözler sarfeden gürûhtur. Bu gürûha ise her hangi bir şekilde itibar olunmaz.

Ankaravî'ye göre Mevlevîlikte kalenderî-melâmi tavra sahip olmanın alâmetlerinden biri, çâr-ı darb üzere traş olmaktır. Tevâzu nişânesi olan çâr-ı darb,

---

[135] İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı (Şerh-i Ahâdîs-i Erba'în,* haz. Semih Ceyhan, İstanbul 2001, 130.

[136] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 16-18.

Mevlevîlikte sülûk etmek isteyen tâliplerin yapmakla mükellef oldukları âdâbdandır. Ankaravî Mevlevî sülûkuna dair vecîz risâlesi olan *Risâle-i usûl-i tarîkat-ı nâzenîn*'de bu erkânı şöyle îzâh eder: "Çün bu tarîke girmek murâd ile ol sultânın âdetleri Sünnet-i Rasûlüllah üzere el ele alıp bî'attan sonra tâlibin mikras ile iki kaşının arasından ve bıyığından birkaç kıl keseler. Hz. Peygamber Düldül atına binmiş iken bu nevi bî'atleri zamanında böyle talim etmişler idi. Ve bu fakir dahi mikrası kütüb-i meşâyihde gördüm ve hakîkate vâsıl oldum."[137]

Ankaravî Mevlevîlikteki meşreblerin ihtilâfı konusunda tarîkattaki melâmi gözükenlerden sonra meczûb meşrebinde olanlar hakkında da açıklamalar getirir. Buna göre melâmet tavrında olanlar gibi, tarîkatte cezbeye düşüp meczûb olanların muhakkik ve mukallidleri (müteşebbihleri) bulunmaktadır. Muhakkikleri, kendilerine Hakkın cezbesi galebe edip, tedbir ve tasarruftan alıkoyup, ahadiyyet mertebesinde fânî olmuş kimselerdir. Müteşebbih meczûblar ise, müteşebbih-i muhikk ve müteşebbih-i mubtil olmak üzere iki kısımdır. Birinciler, bazen cezbenin gâlip gelip, akıllarıyla tedbir ve tasarruftan âzâde olanlar, bazen de tedbirde bulunup, ibadet ve taatla meşgul olanlardır. İkinciler ise, şarap ve afyonun tesiriyle şeytani hayallere dalarak kendilerini veli ve meczûb gösterenlerdir ki, hem kendilerini hem de halkı kandırırlar.[138]

Gölpınarlı'nın Ankaravî'ye yönelttiği ikinci tenkid, Mevlevî sülûku âdâbına dairdir. Divâne ve Şâhîdi'nin ardından Mevlevî erkânına dair en kapsamlı açıklamalar getiren Ankaravî, *Risâle-i Usûl-i tarîkat-ı nâzenîn* adlı erkâna dair müstakil risâlesinde on iki mertebeli ism-i celâl zikrini ortaya koyar.[139] Şârihe göre, Mevlevî olmak isteyen tâlibe çârdarb uygulandıktan sonra zikir telkin edilir. Sabah namazından sonra, kuşluk vaktinde, yatsıdan sonra ve teheccüd namazından sonra zikredilmek üzere üç biner ism-i celâl telkin edilir. Zikirde on iki makam bulunmaktadır. İlk yedi makamda, sâlik kendi varlığından fâni olur. Sekizinci makamda fenâyâ erişir ve on ikinci makamda vahdet sırrına ârif olarak, sülûkunu nihâyete erdirir.

Gölpınarlı'ya göre zikir telkini Mevlevîliğin aslından olmayan sonradan uydurulan bir erkândır. [140] Oysa Ankaravî'den önce Divâne ve Şâhidî de telkîn-i zikirden bahsetmiş, zikrin ism-i celâl olduğunu söylemişler; Ankaravî'den sonra da Kösec Ahmed Dede'de ve Şeyh Gâlip'te zikir âdâbı tasdik edilmiştir.

---

137 A.Nezih Galitekin, 93; İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 16.
138 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 19-20.
139 A.Nezih Galitekin, 93.
140 A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 194-195.

Ankaravî Mevlevîlikte ancak sâlik olan ve seyr ü sülûk âdâbını tatbik eden meczûbun, iktidâya lâyık şeyh olabileceğini belirtirken, tarîkatinde melâmi gözüken veya sülûktan bî-haber olan meczûbların da tarîkatın mahiyetini esaslarından uzaklaştırdıkları gerçeğine işâret eder. Ankaravî'nin yaptığı, tarîkata yeniden mahiyeti çerçevesinde sûret çizmektir. Ankaravî ehl-i tahkîke uyarak şeyhleri dört kısma taksim eder. Zira sâlikler dört nevidir:

1.Sırf sâliktir: Şeyhliğe ve kendisine iktidâya lâyık değildir. Zira nefsî sıfatlarının bakiyyeleri ondan henüz silinmemiştir. Mücâhade makamında ilahî tevhidden mahcûbdur. Başkasını teslîk etmeye yetkili değildir.

2.Sırf meczûbdur: ilâhî cezbe onu kendi varlığından tecrîd ederek, fânî kılmıştır. Mutlak vahdete garkolduğundan kesret âlemine şuuru yoktur. Muâmelede noksanı olup, şerîat ve tarîkatın faydalarına ârif olmadığından, şeyhliğe layık değildir.

3.Meczûb olan sâlik: İktidâ câiz değildir. Zira şeyhlik mertebesini elde edememiştir. Meczûb olan sâlik, başlangıçta mücahade ve riyazetle ve hizmetle tarîkatte sülûk eder. Ancak nihâyetinde ilâhî cezbe zuhûr edip, Zat ve sıfât-ı ilâhiyyenin tevhidine vâsıl olur. Ancak vahdet zevki meşrebine gâlip olduğundan temkin mertebesini bulamaz.

4.Sâlik olan meczûb: sülûktan evvel cezbeye tutulmuştur. Telvînden geçip Gölpınarlı'nın Ankaravî hakkında tenkid ederek söylediği temkin mertebesini bulup, şeyhliğe layık olurlar. Hakk'ın tecellisiyle beşeriyyetten kurtulup, kendilerinden fânî olduktan sonra, Hakla bâkî olurlar. Kendileri mahv ve fenâ bulduktan sonra sülûk ile sahv mertebesine gelirler. Kesrette vahdeti müşâhade edip, mahbûbiyyet makamına vâsıl olurlar ve halifelik kazanırlar ve meşîhat hizmetini yerine getirirler.[141]

Gölpınarlı'nın Ankaravî ile Mevlevîlikte baskın tavır olan telvin ve meczubluktan temkin tavrına geçildiğini söylemesi, kavramların delâlet ettiği manaları yanlış anlamasına, dolayısıyla da yanlış bir Mevlevîlik tarihi okumasına dayanmaktadır. Ankaravî'ye göre telvin üç dereceye ayrılır: birinci derece sâlikin telvînidir ki, seyr sülûk

---

141 Afif Tektaş, Şeyh İsmail Ankaravî'nin Minhâcu'l-fukarâ adlı eserinin Özü, İstanbul 2004, 28-29. Muhammed Nazmî Efendi ise tasnif hakkında şunları söyler: "Sülûk ehli 4 kısımdır: sâlik-i gayr-i meczûb, meczûb-i gayr-i sâlik (bunların sülukları nakıstır, marifetleri ancak ilme'l-yakin derecesindedir.) sâlik-i meczub, meczûb-i sâlik (bunların dereceleri marifette hakka'l-yakindir). "sûreti âbid bilip, manayı mabud anlayıp/ kulluğu isbatla sultana ermişlerdiniz." (evvel marifet sonra ibadet). Sâlik-i meczub ile meczub-i sâlik arasında tartışma vardır. Tartışma hangisinin efdal olduğu üzerinedir. İbn Arabi Fütûhât'ta farklı yerlerde ikisini tafdil eder. Mesela, sâlik-i meczub vezir-i azama benzer. Daha önceden pâdişâh defterine ismi yeniçeri yazılmıştır. Daha sonra odabaşı, ve çorbacı, sonra bey ve yeniçeri ağası, sonra anadolu ve rumeli vilâyetlerinin tümüne vali olup, sonra veziriazam olana şebihdir. Meczub-i sâlik ise, pâdişâh kullarından birininin evsaf ve ahlâkından bir şeyi beğenip, her hangi bir münasebet olmadan kendine nedim eyleyip, birkaç günden sonra veziriazmam yapmaya benzer." Osman Türer, *Muhammed Nazmî: Hayatı Eserleri ve Hediyyetü'ihvân'ı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜİF, Erzurum 1982, II, 19-20.

esnasında çeşitli hallerle hallenmesidir. İkinci derece cem‘ ya da fenâ makamında telvîndir. Sâlikin bu makamda telvîni aslında telvînsizliktir. Zira sâlik tüm sıfatlarından tecrîd olduğundan mutlak bir renksizlik hâlindedir. Ancak renksizlik de bir renk olduğundan ya da sıfatsızlık da bir sıfat olduğundan telvîn dâimîdir.[142] Üçüncü derece telvîni ise şöyle açıklar: “bir halden bir hale veya bir marifetten bir marifete an be an “O her gün bir şe’ndedir” sözü uyarınca munkalib ve mütehavvil olmaktır. Bazılarına göre bu makam nâkıs, bazılarına göre de en yüce mertebedir. Bu mertebenin makbûl olması cem‘e ulaştıktan sonra olan telvindir ki, fenâ hali sonrası bekâda isimler tecellisinin ardarda gelip mülevven olmasıdır. Hz. Şeyh Muhyiddin buyurur ki: “Telvin bize göre en kâmil makamdır.” Kastettiği cem’den sonraki fark telvinidir.”[143] Ankaravî’ye göre cem‘den sonra fark ya da mahvdan sonra sahv makamındaki telvîn temkinin ta kendisidir.[144] Temkîn istikâmet ve sebât hâlidir ve olması gerekendir. Mevlânâ Mesnevî’de “âşıkların sebâtı vasfını sana muhkem ve sâbit dağlar anlatır” beytinde işâret ettiği hâldir.[145] Ankaravî’ye göre aşk, sıfat ve isimlerin tecrîd edildiği Zat mertebesi olması itibariyle en yüce mertebedir. Aşk mertebesi, hakîkî meczûb ve muhakkik melâmîlerin mertebesi olması hasebiyle, aşk, cezbe, temkîn ve melâmet tavrı aynı mananın farklı yüzleridir.

Ankaravî melâmî gözüken Mevlevîlerden bazılarının seyr üs sülûka itiraz edip, bir şeyhe bağlanmanın gereksiz olduğunu, zira Mevlânâ’nın irşâd için *Mesnevî*’sini bıraktığını, *Mesnevî* okumanın kişiyi hakîkate erdireceğini iddia ettiklerini ifâde eder. bu iddia bir çok açılardan hatalıdır. Birincisi Ankaravî’ye göre *Mesnevî*’de öncelikle vurgulanan husûlardan birisi yaşayan bir mürşide intisâbın zorunluluğudur. Üveysî yoldan hakîkate ermek istisnâdır ve nâdirdir. İstisnâ ise intisâbın zorunluluğu kâidesini bozmaz. Ankaravî eserlerinde sıklıkla “kavmin şeyhi, ümmetin peygamberi gibidir” sözünü vurgular. Dolayısıyla Peygamber’e ittibâ ancak bir şeyh-i kâmile ittibâ olmaktan

---

142 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 500, III, 338.

143 İ. Ankaravî, *Makâsidü’l-‘aliyye fî Şerhi’t-tâiyye*, Sül. Ktp. Hamidiye 654, 12b.

144 Ankaravî telvînin ilk iki derecesi ile temkin arasındaki farkın hal ile makam arasındaki farka paralel olduğunu söyler. “Sûfîlerden ehl-i hal olan çoktur fakat ehl-i makam olanları aralarında nadir bulunur. Yani tedvinattan sûfîlerin çoğu hali değillerdir. Lakin sûfîlerin içinde sahib-i temkin olan ehl-i hal azdır.” Mesnevî’de hal ile makam arasındaki fark şöyle temsil edilir: “hal, güzel bir gelinin cilvesine benzer; makam ise o gelinle halvette bulunmak.” Şârih beytin şerhinde şunları söylemektedir: “Hal bi-lâ amel ve lâ kesb kalbe gelen hâlete derler ki sıfat-ı nefsâniyyenin zuhûr eylemesiyle zâil ola. Meselâ bast gibi ve kabz gibi ve sahv gibi ve mahv gibi ve muhabbet gibi ve şevk gibi. Pes buyururlar fi’l-misl o zîbâ arûstan cilve gibidir ve bu ‘inde’l-meşâyih olan makam arûzla olan halvet geldi. Yani sâhib-i makâm odur ki menba-i hâl olan zevk ve tecelli onun mülkü ola ve sahib-i hal olan ancak zevk-i tecelliyi bazı evkâtta müşâhede kılar.” İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 302, 232.

145 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, V, 593; I, 682; III, 53.

geçer.[146] *Mesnevî* ise diğer tasavvuf kitapları gibi kendi başına irşâda ehil değildir. Zira mu'âmelât ile ilgili konuların yakînî derecede idrâkî ancak mu'âmelâtı kendi hayatında tatbîk eden bir şeye bî'at etmekle gereçekleşecek bir şeydir.

Şeyhe intisâb ettikten sonra sâlikin uyması gereken şeyler üçtür: 1. malında ve nefsinde şeyhin tasarrufunu mürîdin caiz görmesi ve her ne emrederse ona muti' ve munkât olmasıdır. 2. şeyhe itiraz etmemeli ve zâhirî ve bâtınî hiçbir hususta şeyhin tasarrufuna muhalefet etmemelidir. 3. şeyhin mevcûdiyeti halinde kendine bir makam bakmak ve halkı irşâda kalkışmak câiz değildir.[147]

İsmail Ankaravî'nin Mevlevî erkânının en başta geleni semâ' âyinine dair müstakil risâleler kaleme alması Mevlevîlik târihinde oldukça önemlidir. Bu anlamda Ankaravî semâ'ın sûri ve manevî kâidelerini Dîvâne'nin mücmel eseri *Mesnevî*'sinden sonra en esaslı ve detaylı şekilde yazan ilk Mevlevî'dir denilebilir.

1.3. Meşîhât Hayatı (1019-1041/ 1610(1)-1631/2):

Konya'da I. Bostan Çelebi'nin mürîdi olan ve şeyhinin 5 sene hizmetinde bulunan Ankaravî, 1019/1610 yılının Şevval ayında İstanbul Galata Mevlevîhanesi şeyhliğine **yedinci** halife olarak gönderilir.[148] Tâhirü'l-mevlevî hâriç Ankaravî hakkındaki kaynakların tümü şeyhliğin ilk olarak Galata Asitanesinde 1019/1610 yılında başladığında müttefiktir.[149]

Tâhirü'l-mevlevî'nin naklettiğine göre Ankaravî, I. Bostan Çelebi tarafından ilk olarak Kıbrıs-Lefkoşe Mevlevîhanesine şeyh olarak tayin edilip, daha sonra buradan Galata Mevlevîhanesine postnişin olur.[150] Bu bilgiyi, sadece Tahirü'l-Mevlevî kaydetmektedir. Ancak Lefkoşe ve Galata Mevlevîhanelerine tayin tarihini belirtmez.

Kıbrıs fâtihi Lâlâ Mustafa Paşa'nın Mevlevî olmasıyla Kıbrıs'ta Mevlevîliğin intişar süreci hızlanmış; Kıbrıs fâtihlerinden Ahmed Paşa tarafından 1002/1593 yılında

---

146 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 125, 554; II, 124, 527-9; III, 107, 114; IV, 440; V, 192-3, 260, 460-1; VI-tekmile 59-61, 412;

147 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 558; II, 403; IV, 111-2; IV, 78-9, 784-5; VI-tekmile, 420;

148 Sahih Ahmed Dede, 289.

149 Sâkıp Dede, II, 37; Esrâr Dede, 209; Ali Enver, 80; Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmaniyyeden Sekiz ZatınTterâcim-i Ahvâli,* 21; Hocazade Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-evliyâ*, İstanbul 1318, 70; Hüseyin Ayvansarayî-Ali Sâtı' Efendi- Süleyman Besîm Efendi, *Hadikatü'l-cevâm'i: İstanbul Câmîleri ve diğer dini-sivil mimariler,* haz. A.Nezih Galitekin, İstanbul 2001, 436.

150 İ. Ankaravî, *Nisâbü'l-mevlevî*, trc.Tâhirü'l-mevlevî, giriş.

ilk olarak tesis edilen “Ahmed Paşa Mevlevîhânesi” adıyla da tanınan Kıbrıs-Lefkoşe Mevlevîhânesine kaynakların ittifakıyla Ferhat Paşa’nın Mevlevîhaneyi yeniden inşâsına kadar sırasıyla Hamza Dede, Hacı Abdullah Efendi, İmam İbrahim Hatip Efendi, Hafız Mustafa Efendi postnişin olmuştur.[151] Sahih Ahmed Dede’nin kaydına göre ise Ferhat Paşa’nın yeniden inşâsından sonra ilk olarak 1016/1607’de I. Bostan Çelebi’nin kardeşi Ebûbekir Çelebi tarafından Larende Karamani dervîş Hamza Dede şeyh tayin edilir. Oysa kaynakların çoğunluğu Ferhad Paşa’nın yeniden inşâsından sonra “Ferhad Paşa Mevlevîhânesi” olarak da maruf olan Kıbrıs zaviyesinin ilk şeyhini 1016/1607’de I. Bostan Çelebi tarafından tayin edilen Sadettin b. Muharrem olarak tespit ederler. Sadeddin Dede’nin ardından sebebi bilinmeyen bir aradan sonra 1132/1719 tarihinde Mehmed Sadrî Dede postnişinliğe getirilir.[152] I. Ve II. postnişinlik süresi arasındaki yaklâşık 112 yıllık meşihat zamanında kimin Mevlevîhanede şeyh olarak bulunduğu kaynaklarca meçhuldür.

Tâhirü’l-mevlevî’nin verdiği bilgiyi ihtimâl ve tüm Mevlevîlik tarihi kaynaklarının kabul ettiği Galata’ya tayin olunma tarihi olan 1019/1610’u tasdik edebileceğini kabul edersek, Ankaravî ya Ferhad Paşa’nın Kıbrıs dergâhını yeniden inşasına kadar olan dönemde ya da Sadettin b. Muharremin 1016’daki ilk meşihatliğinden sonra kısa bir süre postnişin olduğu tevsik edilebilir. Birinci ihtimal oldukça zayıftır. Zira kaynaklarda her hangi bir kayıt yoktur. İkinci ihtimal ise biraz daha güçlüdür. Zira Şeyh Sadettin’in şeyhliğe tayin tarihi 1016 ile Ankaravî’nin Galata’ya arz tarihi 1019 yılları arasında Kıbrıs meşihatliğini kimin deruhte ettiği meçhuldür ve bu 3 senelik sürede yani Galata’ya tayin olunacağı zamana kadar Kıbrıs zaviyesinde şeyhlik yapmış olabilir. Tâhirü’l-mevlevî’nin bu konudaki rivâyeti âhad haber konumunda kalsa da, bir diğer ihtimâl de târih belirtmese de Ankaravî´nin buraya tayin edildiği ancak Lefkoşe’ye ya gitmediği ya da kaynaklara geçmeyecek şekilde çok kısa bir süre görev icrâ ettiğidir. Netice olarak şu söylenebilir ki Tâhirü’l-mevlevî’nin bu kaydı şâz rivâyet olarak kalmaktadır.[153]

---

[151] M.Haşim.Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi*, Kıbrıs 1986, II, 1338 vd; H. Fikret Akasya, “Lefkoşe Mevlevîhânesi”, *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya 1987, 99; Hasan Özender, “Kıbrıs’ta Mevlevîlik ve Mevlevîler”, *V. Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya 1993, 99-100.

[152] Sezai Küçük, 298.

[153] Tâhirü’l-mevlevî kaydı şöyledir: “...Şeyh İsmail Ankaravî memleketinde mükemmel bir tahsîl ettikten sonra Bayrâmî tarîkati şeyhlerinden olmuştu. Bilâhare Konya’daki Mevlevîhâne şeyhi Birinci Bostan Çelebi’den hilâfet almış ve Kıbrıs Mevlevîhânesi şeyhliğine gönderilmiş, oradan İstanbul’daki Galata Mevlevîhânesi meşîhatine getirilmiş, meşhûr şerhini orada yazmıştır...” İ. Ankaravî, *Nisâbu’l-mevlevî*, trc. Tâhirü’l-mevlevî, giriş.

Ankaravî'nin Mevlevîhâneye teşriflerinde, daha sonra Ankaravî'nin yakın dostları olacak Rumeli kazaskeri Yahya Efendi ve Anadolu kazaskeri Kemâl Efendi Mevlevîhanede hazır bulunurlar. Aynı yılın Zilkade ayında Yahya Efendi Şeyhülislamlığa, Kemâl Efendi ise Rumeli kazaskerliğine terfi ederler.[154]

Rüsûhî Dede'nin Galata meşihatliğinde ne gibi roller üstlendiğinin tesbiti kendisinden önceki dönemin keşfedilmesiyle irtibatlı bir biçimde ele alınması gerekir. Zira O'nun seyr sülûk anlayışında ihyâcı tavrı, meşihat hayatında da söz konusudur ve ihyâyı gerektiren unsurların teşekkülü kendisine kadarki Galata Mevlevîhânesi postnişinliği dönemlerinde oluşmuştur.

1.3.1. Ankaravî'den Önceki Dönemde Bir Müessese Olarak Galata Mevlevîhanesi: (897-1019/ 1491-1610):

Daha çok Galata semtinde bulunması itirabiyle Galata Mevlevîhânesi olarak bilinen İstanbul'un ilk Mevlevî âsitânesi, kaynaklarda Beyoğlu dergâhı, Galata Âsitânesi, Galata Dergâhı, Galata Hangâhı, Galata Tekyesi, Mevlevîhânede bir süre şeyhlik yapan (göreve başlama tarihi 1205/1790 (7 yıl 10 ay)) Şeyh Gâlip'e nisbetle Gâlip Dede Dergâhı, Galata- Kulekapısı mahallesinde yer alması ititrabiyle Hânikâh-ı Bâb-ı Kulle, Kulekapı Mevlevîhânesi, İskender Paşa tarafından kurulması hasebiyle de İskender Paşa Msecid ve Zâviyesi, Tekye-i İskenderî gibi isimlerle anılır. Mevlevîhâne, İstanbul Beyoğlu ilçesi, Pera-Beyoğlu Tünel meydanı mevkii/ Yüksek kaldırım-Şahkulu Mahallesi, Yüksekkaldırım Cd. Galip Dede Cd. No: 13, 15, 17; Yeni Yol-Şahkulu Bostanı Sokağı ile Alman Mektebi arasında yer alan arsa üzerinde bulunmaktadır.[155] Günümüzde Divan Edebiyatı Müzesi adıyla faaliyet göstermektedir.[156]

---

[154] Sahih Ahmed Dede, 289.

[155] Bârihüdâ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mîmârî Özellikleri*, SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2000, II (Katalog), 338.

[156] 1925'de kanun gereği Mevlevîhane kapatıldıktan sonra uzun bir süre dergâhın bir bölümü ilkokul, Hâlet Said Efendi Kütüphânesi karakol olarak kullanılmıştır. İstanbul'u Sevenler Grubu'nun 1941 tarihli toplantısında Maarif Vekili hasan Ali Yücel'in dergâhı Mevlevî Müzesi hâline dönüştürülmesi teklifi görüşülerek tamir kararı alınmış ancak bazı kabirlerin ıslahı dışında onarım gerçekleşmemiştir. 1946'da aynı gurb bu defa Eğitim Bakanı Şemseddin Sirer'e teklif götürmüş, "Mevlevî Kültür Müzesi" haline dönüştürülmesine karar verilmiş ve dergâhın tüm saha müştemilâtı Vakıflardan Eğitim Bakanlığı'na aktarılmıştır. Aynı yıl Mevlevîhâne bahçesinin bir bölümüne İstanbul Belediyesi tarafından Evlendirme Dairesi yapılmıştır. İnşaat kazıları esnasında Bizans dönemime ait St. Theodor manastırının bir duvar parçası ve bu manastırın mezarlığına ait tuğla lahit ve kemikler bulunmuş; İskender Paşa zamanında kurulan ilk mevlevîhanenin Bizans Tuğlası ve Türk harcıyla yapılan mesned duvarları ortaya çıkmış fakat hepsi tahrip edilmiştir. 1960 yıllarda semâ'hane bölümünün onarımına başlanmış ve 70'li yıllarda tamamlanmıştır. Mülkiyeti Vakıflarda olan Mevlevîhâne'nin kullanımı Kültür Bakanlığı'na devredilerek 1970-1975 yılları arasında müzeolojik çalışmalar, onarımlar ve bahçe düzenlemesi tamamlanarak 27 Aralık 1975'de mevlevîhâne "Divan Edebiyâtı Müzesi adı ile halkın ziyaretine açılmıştır. Server Dayıoğlu, 159-160. Mevlevîhânenin tam onarımı halen devam etmektedir.

Galata Mevlevîhânesi İstanbul'da kurulan ve çile çıkarılan ilk Mevlevî âsitânesi olmakla beraber Kalenderhâne zaviyesinden sonra inşa edilen ikinci Mevlevîhânedir.[157] Nitekim İstanbul Fethi sonrası 857/1453'te düzenlenen Fatif Sultan Mehmed Vakfiyesinde Vezneciler semtindeki Bizans kilisesinden dönüştürülen Kalenderhâne Camiinde bir mevlevî zâviyesi kurulması öngörülmüştür. Galata Mevlevîhânesi Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'in ricâlinden Veliyyüddin oğlu İskender Paşa (ö. 1506)[158] tarafından 1491'de inşa edilmiştir. Mevlevîhânenin kuruluş yılı olarak الرسوخ (er-rüsûh) sözünün ebced hesabı karşılığı olarak h. 897/m. 1491 tespit edilmiştir. Nitekim Ankaravî daha önce de ifâde ettiğimiz gibi bu söze binâen şiirlerinde "Rüsûhî" mahlasını kullanmıştır.

Sakıp Dede ve ona dayanan kaynaklar Galata Mevlevîhânesi silsilenâmesinde ilk postnişini Sultan Dîvâne Mehmed Çelebi şeklinde tayin ederler. Buna göre Mevlevîhânenin yer aldığı ve önceleri av çiftliği olarak kullanılan ve muhtemelen H. Theodoros manastırının kalıntıları üzerinde yer alan Galata dışındaki yamaçlar, II. Bayezid tarafından vezir İskender Paşa'ya hediye şeklinde verilmiş, o da çiftlikte misafir ettiği Sultan Divâne Mehmed Çelebi ile birlikte çiftlik bahçelerinden bir kısmı vakfederek ilk mevlevîhâneyi kurmuş, ilk şeyh olarak da Divâne Mehmed Çelebi'yi getirmiştir.[159] Ayrıca semâhânenin önündeki büyük servi ağacının Divâne tarafından dikildiği rivâyet olunmuştur. Sakıp Dede, Divane Mehmed Çelebi'nin Kanuni Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a, oradan Bursa ve Kütahya'ya gittiğini, Karahisar'a dönüşünden bir süre sonra vefat ettiğini söyler, ancak tarih vermez. Onun kaydettiği bu bilgiler bazı kronolojik

---

[157] Galata Mevlevîhânesi ile aynı yıllarda kurulan 1494 tarihli vakfiyeye sahip Âbid Çelebi Tekkesi Nakşî-Mevlevî tekkesi olarak faaliyet göstermiştir. Nakşibendîliği İstanbul'a getiren Abdullâh-ı İlâhî'nin mürîdi ve Emîr Buhârî (ö. 922/1516) ile pirdâş olan ve Mevlevî çevrelerinde yetişen Âbid Çelebi (ö. 903/1497-98) tarafından temelleri atılan, Fatih semtinde yer aldığı için Fatih Mevlevîhânesi olarak da meşhûr olan Âbid Çelebi Tekkesi'nde Perşembe günleri semâ âyini, Cuma geceleri de hatm-i hâcegân icrâ edilmiştir. Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *DBİA*, V, 424. Mevlevî kaynakların hiç birinde adına rastlanmayan bu tekke'den Hadîkatü'l-cevâmi´ Fatih Camii yakınında Yarhisar Camii civarında bir Âbid Çelebi mescidi olarak bahseder. Ölümüne "Gafleti koy gözün aç hû diyerek/ Eresin lütfuna lâbüd giderek/Tekkenin sâhibine de târih/ Gitti âbid Çelebi Hak diyerek" kıt´ası tarih olan Abid Çelebi, Çelebilerden Mehmed Sâhib (ö. 1579) ve şâir Ganîzâde Nâdirî ile birlikte mescid avlusunda medfûndur. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 327-328.

[158] Mevlevîlik Tarihi kaynakları İskender Paşa'nın kimliği üzerinde farklı görüşler ileri sürerler. Sâkıp Dede *Sefine*'de İskender Paşa'yı Kanuni dönemi devlet ricâlinden varsayar. Bkz. Sâkıp Dede, I, 15-59; M. Süreyya, Sicill-i Osmani haz. Abdülkadir Yuvalı- Ali Aktan), İstanbul 1995, I, 345. Gölpınarlı kadim kaynaklardaki bu karışıklığı tashihe yönelmiştir. Buna göre Fatih Sultan Mehmed'in hassa gılmalarından olan İskender Paşa 1475'te Bosna Beyi, 1480'de Rumeli Beylerbeyi, II. Bayezid döneminde 1483'te vezir, 1485'te tekrar Bosna valisi ve 1489'ta tekrar vezir olmuş, İstanbul'da Fatih'te kendi adı ile de anılan Terkîm Camii'ni bina ettirmiş ve 1506'da vefat ederek Vize'de Çakallı Köyünde yaptırmış olduğu mescidin yanına gömülmüştür. A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 111-112; B.Tanrıkorur, II, 377 not 5.

[159] Sâkıp Dede, I, 15-59; Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 436; Ekrem Işın, "Galata Mevlevîhânesi", *DBİA*, III, 362; Server Dayıoğlu, 67.

hataları içermektedir. Nitekim Sakıp Dede Galata Mevlevîhanesini Kanuni'nin vezirlerinden olan diğer bir İskender Paşa'ya kurdurmuş ve Dîvâne'yi de ilk şeyh olarak tayin ettirmiştir. Ancak Mevlevîhâneyi Kur'ân Kanuni devri vezirlerinden olan İskender Paşa değil, Fatih devri hassa gılmanlarından olan İskender Paşa'dır ve Divâne mevlevîhane'nin ilk şeyhi de değildir.[160]

Oysa 2 Muharrem 897/15 Kasım 1491 tarihli İskender Paşa vakfiyesi[161] ile Paşa'nın kimliği, kuruluş tarihi ile tayin edilen ilk şeyh konusuna kesin açıklık getirmektedir. Vakfiyeye göre Mevlevîhânenin ilk şeyhi Divâne Mehmed Çelebi değil Şeyh Zeynelâbidîn Ef. Oğlu Yunus Ef.(ö.?)'dir. Bu Zât aynı zamanda mevlevîhânenin ilk mütevellîsidir, zira vakfın tevliyetini de mevlevîhânenin şeyhlerine şart koştuğu belirtilmektedir.[162] Vakfiyedeki bu kayıt esas alınıp Galata Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi olarak Yunus Efendi'yi kabul etmek[163], kendisinden sonra sırayla Divâne Mehmed

---

160 Nihat Azamat, "Divâne Mehmed Çelebi", *DİA*, IX, 436.

161 Bkz. VGMA: İstanbul'da İskender Paşa b. Veliyyüddin Vakfı, 12 Muharrem 897/1491 tarihli, Defter No: 573, s. 104, sıra 19 (Türkçesi: Defter No: 2111, s. 232, sıra 181) Can Kerametli'nin yayınladığı vakfiye metninin bir kısmı şöyledir: "Mahrûsa-i Galata hâricinde vâki´ Mevlevîhânenin binâ ve inşâsına bâdî olan İskender Paşa bin Veliyyiddîn Rumeli Vilâyeti dâhilinde Edirne'ye mülhak Vize kazası kurâsından Karabürçek karyesinde vâki´, tevliyet-i Mevlevîhâne-i merkûmede Şeyh olanlara ve âilesi zâviye-i merkûme fukarâsına meşrûta olan ma´lûmü'l-hudûd mezra´aları mahfe-işer´-i kavm-i enverde zikrolunan vakfa li ecli't-tescîl ve'l-itmâm ve't-tekmîl mütevellî nasb ve ta´yîn eylediği Câmi´u'l-mehâsin eş-Şeyh Yûnus Efendi ibn-i Şeyh Zeynelâbidîn Efendi mahzarında ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm edip silk-i mülkünde münselik olup zikrolunan hasbeten lillâhi Teâlâ ve taleben li merzâtihî yeste zillü'l-mer'i tahte sadakâtihî vakf ve habs-i sarîh-i mer'î ile vakf habsedip şöyle şart ve ta´yîn eyledim ki: Zikrolunan mezra´alara evlâdımdan ve akrabâ-i ta´allukâtımdan bir kimesne müdâhale eymeyip, ancak Mevlevîhâne-i merkûmede Şeyh olanlara meşrûta olup mu´tâdları olan nehârda ba´de deverân bir Sûre-i mülk-i şerîf tilâvet olunup sevâbını Hazret-i rasûl-i Ekrem (s.a.v.) uh-i şerîflerine ihdâ eyleye ve dahî şöyle şart eyledim ki: Zikrolunan mezra´alardan her ne hâsıl olur ise Mevlevîhâne-i merkûme-i zâviyelerine meşrûta ola deyu şart ve ta´yîn ve mezbûr eş-Şeyh Yûnus Efendiye teslîm eylediğimde sâir vakıf mütevellîleri gibi mutasarrıf oldu…" a.g.e., 19. Vakfiye kaydına göre Edirne'ye bağlı Vize kazasındaki dört köyün (Çiftlik, Çakallı, Karabürçek, Keçiköy/Doğancı Elvan mezraa gelirlerinin Galata hâricindeki mescid ve zâviyesine (Galata Mevlevîhanesine) tahsis edilip, daha sonraki asırlarda da bu gelirlerin Mevlevîhanenin başlıca maddî kaynaklarından olduğu anlaşılmaktadır. Ankaravî'ye kadarki dönemde h. 911/m. 1505 tarihli vakıflarda ise İskender Paşa İstanbul mescidi mahallesinde Meydân-ı Tîr (Okmeydanı)ndaki bu mescid ve zaviyenin masraflarını karşılamak üzere tahsîs edilmiş çeşitli İstanbul gayrımenkulleri (küçük kervansaray, başhane, hücreler, dükkân, hâne, bahçe) toplam 7560 akçelik bir gelri getiriyorlardı. Görevlilerden bir imâm günde 6 akçe, 1 müezzin 4 akçe, 1 kayyım 1,5 akçe, 1 câbî (evkâf gelrilerini ve zekâtlarını toplayan tahsildâr) 1 akçe, 1 dühn-i sirâc (kandil yağı) ve hasır 1 akçe, 1 Şeyh 2 akçe alıyordu. Daha sonra 1566 tarihli Sultan Süleyman vakfiyesinden, Gümrük Emîni Hasan Ağa ve Sürâhî Ahmed Ağa vakfından, mirâciyye için de Ahmed Paşa vakfı ve Vakf-ı Hümâyûndan gelir sağlanmıştır. Vakfiye no'lar için bkz. B. Tanrıkorur, II, 377.

162 Vakfiyedeki diğer ayrıntılar için bkz. B. Tanrıkorur, II, 339; İsmail Ünver, "Galata Mevlevîhânesi Şeyhleri", *Osmanlı Araştırmaları,* XIV (1994), 197.

163 1977 yılında yayınladığı "Galata Mevlevîhânesi" adlı eserinde Can Kerametli, kısmen neşrettiği dergâh vakfiyesinde ilk şeyh olarak adı geçen Yunus Efendi'yi hata eseri postnişin listesinin başında zikretmeyip Keçecizâde İzzet Molla'nın "Silsile-i Meşâyih-i Kirâm der Hangâh-ı Bâb-ı Kulle" adlı şiirine dayanarak Divâne'yi ilk şeyh kabul etmiştir. Bu açıdan 1994'te yayınladığı makalesinde İsmail Ünver, vakfiye kaydını dikkate alarak Yunus Efendi'yi dergâh meşâyihinin ilk sırasına yerleştirerek bu konuda bilgi veren öncü olmuştur. Bkz. Can Kerametli, 74-76; İsmail Ünver, *a.g.m.*, 197.

Çelebi, Ali Safâî Dede, *Mesnevî*hân Mahmûd Dede, Furuncuzâde Ali Dede, Abdî Dede ve VII. Şeyh olarak da İsmail Ankaravî'nin posta geçtiklerini söylemek mümkündür. [164]

Ankaravî'ye kadar Galata Mevlevîhânesi Postnişin Listesi:[165]

Adı	Doğum tarihi	Ölüm tarihi	Hangi tarihte şeyh olduğu	Şeyhlik Süresi
1-Şeyh Yunus Ef. b. Şeyh Şeyh Zeynelâbidin Ef.			897/1491	
2-Sultan Dîvâne Mehmed Çelebi (Semâ´î Dede)		951/1544'ten sonra		4 yıl
3-Sinoplu Ali Safâî Dede		940/1533		
4-*Mesnevî*hân Mahmûd Dede		1010/1601-2	955/1548-9	
5-Furuncuzâde Ali Dede		991/1583		
6-Abdî Dede		1019/1610	1017/1608-9	2 yıl
7-İsmail Ankaravî		1041/1631	1019/1610	22 yıl

Galata Mevlevîhânesi meşâyihini manzûm bir şekilde listeleyen İzzet Molla, Ankaravî'ye kadarki postnişinleri şöyle anlatır:[166]

Silsile-i Meşâyih-i Kirâm der Hânikâh-ı Bâb-ı Kulle:

(Dîvâne Mehmed Çelebi)

Müşerref etti teşrifiyle ahd-i hân Süleymânı
Şeh-i iklîm-i himmet Hazret-i Sultân-ı Dîvânî
Muhît-i bârgâhın kıldı Bâb-ı kulle-i merdân
Gelip Paşây-ı İskender-nazîrin oldu mihmânı

[164] Baha Tanman, "Galata Mevlevîhânesi", *DİA*, XII, 318.

[165] Galata Mevlevîhânesi postnişinlik makamına geçen şeyhlerle ilgili çeşitli silsile listeleri mevcuttur. Galata Mevlevîhâne'sinde Şeyh Gâlip'ten sonra postnişin olan Rûhî Dede'nin *Defter-i Dervişân*'ı (İÜ Ktp. Türkçe Yazmalar 6765, 14b), Osman Şevki isimli bir müellife ait Mevlevî Şeyhleri adlı risâlede verilen liste (Divan Edebiyatı Müzesi Ktp. Yazmalar 103, 1-2), İzzet Molla'nın manzûm Silsilenâme'si (*Bahâr-ı Efkâr*, Bulak 1255, IX, 37-39), yine İzzet Molla'ya ait olduğu sanılan mensûr Silsilenâme (*Âyin-i Şerîf Mecmu´a*sı içinde, DTCF Ktp. Yazma A 280, 33b-34a), Zâkir Şükrü Efendi'nin İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi (*Mecmû´a-i Tekâyâ*) (Zâkir Şükrü Efendi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi (Mecmu´a-i Tekâyâ)", haz. Şinasi Akbatu, İslam Medeniyeti Dergisi, V (1981), 81) sadece dergâh postnişinleri sıralamasını veren belgelerden en önde gelenleridir. Bkz. Sezai Küçük, 81-82. Muhtelif silsileleri tenkide tabi tutan İsmail Ünver güvenilir bir liste hazırlamıştır. Bkz. İsmail Ünver, *a.g.m.,* 212-19. İsmail Ünver'in hazırladığı listenin yeniden gözden geçirilmesi ile oluşturulan Galata Mevlevîhânesi'nin kuruluşundan kapanışına kadarki tam listesi için bkz. B. Tanrıkorur, , II, 374-375.

[166] Bu listede birinci şeyh Yunus Efendi ve üçüncü şeyh Safâyî Çelebi yer almamaktadır. Dolayısıyla Ankaravî beşinci şeyh olarak sıralamada yer alır.

Sarâyın makdem-i şâhenşeh-i ma´nîye şükrâne
Tarîk-i Mevlevîyye etti vakf ol Âsaf-ı sânî
Şu´a-i âfitâb-ı himmetin neşr etti âfâka
Uyandırdı çerâğın birkaç ol nûr-i Sübhânî
Muhibbânın firâkı zulmetiyle etti terk âhir
Edip Karahisâr'a irtihâl ol pîr-i nûrânî

(Mesnevîhân Mahmûd Dede)

Halîfe kıldı Mahmûdü'ş-şiyem bir zâtı dergâha
Vekâletle edip kâim-i makam ol Mesnevîhânı

(Furuncuzâde Ali Efendi)

Olup Mahmûd Efendi anda bir müddet vekâletle
Furûnîzâde'ye dest-i kader sunmuştu ol nânı
Furûnîzâde'den Abdî Efendi'ye gelinceye tâ
Biraz müddet tehî kalmış idi dirler bu meydânı

(Abdî Dede)

Cenâb-ı Mevlevî'nin yine sırrı âşikâr oldu
Edip ´Abdî Dede ol tekyede tecdîd erkânı
Gelip bin on yedide hânikâhı gülistân etmiş
Olup ol gülşen içre bâğbân bâ-emr-i Bsotânî
İki yıl sonra diğer tekyeyi teşrî kıldıkta
O şem´in başına pervâne olmuşlar muhibbânı

(İsmail Rüsûhî Ankaravî)

İcâzetnâme-i Bostân ile ol gülşen-i irfân
Rüsûhî nâmına bir bülbülün oldu gülistânı
Cenâb-ı Hazret-i Şârih ki Şerh-i Mesnevî'siyle
Cihânın beynine sindirdi el-hak mağz-ı Kur'ân'ı
O hem-nâm-ı zebîhullâh otuz üç sâl müddetle
Bu yolda cân-fedâlık ile sürdü anda devrânı
Derûn-i hânkâha ibtidâ medfûn bunlardır
Bin elli ikide ´azm eyledi ol pîr-i Rabbânî

Galata Mevlevîhânesinin kurumlaşma tarihini 2 ayrı döneme ayırabiliriz: ilk dönem İsmail Ankaravî'nin postnişinliği öncesi dönem olup yaklâşık 120 yıllık bir tarihsel kesittir. Bu kesit gerek meşihatin Mevlevîhane tarihinde üstlendikleri rol açısından gerekse de İstanbul Mevlevîliğinde ve siyasi-sosyal yapıyla ilişkileri açısından etkinliklerinin zayıf olduğu bir dönemdir. İkinci dönem Ankaravî'nin meşihatliği ile başlayan ve halifesi Adem Dede'nin (ö. 1063/1652-53) 1041/1631'de deruhte edip Ankaravî gibi 22 yıl sürdürdüğü postnişinlik göreviyle devam eden, tarîkatın İstanbul'da

yaygınlaşmaya başlayıp kapanıncaya kadar Kutb-i Nâyî Osman Dede (ö. 1142/1729), Şeyh Gâlip, Kudretullah Dede (ö. 1288/1887), Veled Çelebi İzbudak gibi bir çok önemli meşâyihin görev ifa ettiği dönemdir. Mevlevîhânenin ilk şeyhi Yunus Efendi'nin 1491'de göreve başlamasından, 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı "Tekke ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların yasaklanması ve Kaldırılmasına" dair kanunla âsitânenin son şeyhi Ahmed Celaleddin Dede (Baykara)'nın (ö. 5 Ekim 1946) 1328/1910 yılında başlayıp 15 senelik meşihat hayatının nihâyete ermesine kadar 434 yıllık irşad hizmeti veren Galata Mevlevîhânesi tarihinde İsmail Ankaravî bir dönüm noktasıdır. Her ne kadar kaynaklar Mevlevîhânenin ikincisi bânîsi olarak Ankaravî'den önce postnişin olan Sırrî Abdî Dede'yi ileri sürseler de, Hz. Şârih'in Mevlevîhâne'ye tayin sebebini ve bu sebebi doğuran tarihsel neticeleri göz önünde bulundurduğumuzda Ankaravî'nin Mevlevîhânenin sûrî olmaktan öte manevî anlamda ikinci bânîsi olması gerektiği sonucuna varabîliriz. Ancak bu sonucu elde etmek genelde İstanbul, özelde Galata merkezli Ankaravî'ye kadarki ilk dönem Mevlevîliğin mahiyetini belirlemeye bağlıdır.

1.3.2. Ankaravî'den Önceki Dönemde Galata Merkezli İstanbul Mevlevîliğinin Mâhiyeti:

Daha önce de belirttiğimiz gibi İsmail Ankaravî, Mevlevîler arasında Melâmiyye sıfatıyla sıfatlı kimselerin olduğunu, sahih ile taklîd olanlarının arasını ayırmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.[167] O'nun bu tespit ve tefrike gitmesinin ardında tarihsel bir sürecin sonuçları yatmaktadır. Bu süreç İstanbul Mevlevîliğinin Ankaravî'ye kadarki dönemde yoğun bir kalenderî-melâmî neşveye sahip olduğuna, zaman zaman taklîdleşme derekesine düştüğüne işâret etmektedir.

Bilindiği üzere zühd ve takvayı esas alan tasavvuf anlayışına karşı IX. Asırda Horasan'da ve Mâverâünnehir'a kadar geniş bir alan içinde ortaya çıkan ve sonraki yüzyıllar boyunca etkisini sürdüren Melâmetîlikle Kalenderîlik arasında yakın bir ilişki vardır. Nitekim klasik tasavvuf kitaplarında Kalenderîlik Melâmetîlikle birlikte ele alınmıştır. Sühreverdî *Avârif*'te Kalenderîler ile Melâmîlerin birbirlerine genelde benzemekle beraber aralarında bazı farkların olduğunu da ileri sürer. Buna göre melâmetî ibâdetlerini gizlemeye özen gösterir; kalenderî ise bütün âdetleri yıkmaya çalışır. Melâmetî her türlü hayrın kapılarına sımsıkı sarılır ve buralarda fazilet olduğunu kabul eder, ancak bütün amel ve hallerini başkalarından gizlemeye çalışır, kendini sıradan

[167] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 16.

insanlar seviyesinde gösterir; kılık kıyafet, hareket ve davranışlarında onlar gibi gözükerek manevî hâlini gizlemeye ve tanımaya gayret eder. Bununla birlikte bulunduğu makamdan daha yüksek manevî makamlara erişmek ister. Kalenderî ise bilinmeye de bilinmemeye de aldırmaz.[168] Abdurrahman Câmî *Nefehât*'ta, Sühreverdi'nin verdiği bilgileri özetleyerek Kalenderîlerin Melâmetîlerin samimi taklîtçileri olduğunu, kendilerinde riyanın bulunmaması bakımından Melâmetîlere benzediklerini, Melâmetilerin bütün nafile ibadet ve amellere devam ettiklerini, ancak bunları halktan gizlediklerini, Kalenderîlerin ise farzları eda etmekle yetindiklerini, amellerini halktan gizleme veya gösterme konusuyla ilgilenmediklerini belirttikten sonra kendi zamanında bu niteliklere sahip olmayan kişi ve zümrelere de Kalenderiyye adı verildiğini, ancak bunu doğru bulmadığını söyler.[169] Sühreverdî ve Câmî'nin ifâdeleri Kalenderîlerin aşırı Melâmi tavrına sahip olduğunu göstermektedir. Fuat Köprülü[170] ve onu bu konuda takip eden Ahmet Yaşar Ocak'a[171] göre kalenderîlik tarihinde Cemâleddin Sâvî (ö. 630/1232-33) bir dönüm noktasıdır. Nitekim daha önceleri ferdî bir hayat tarzı, bir meşreb veya belli bir şeyhin çevresinde toplanmama gibi özelliği olan Kalenderilik Cemâleddin Sâvi ile birlikte bir tarîkat hüviyetine bürünmüştür. Kalenderîliğin mahiyeti, şerîat dışı hareketlere sahip olması ve Ehl-i Sünnete muhâlefetine dair ilk ve son dönem kaynaklarda farklı görüşler olmasına rağmen, üzerinde mutabakat sağlanan husus "çârdarb"ın kalenderî âdâbından olmasıdır. Bu özellik kalenderîlerin cevlâkî olarak da tanınmasını sağlamıştır. Nitekim Anadolu Kalenderîliğinin intişârında önemli rol üstlenen Cemâleddin Sâvî'nin halifelerinden Ebû Bekr-i Niksârî Konya'da bir zaviye kurmuş, Mevlânâ ve Mevlevîler ona itibar göstermişlerdir.[172]

Muhtemelen kaynaklarda kendisi hakkında bir kalenderî derviş portresi çizilen Şems-i Tebrîzî'nin[173] de etkisiyle kalender meşrebe meyyâl ve *Mesnevî*'de kalenderî-cevlâkîlere hürmet gösteren Mevlânâ[174], Dîvân-ı Kebîr'inde de kalender meşreblikten ve Kalenderîlerden övgüyle söz etmiştir.[175] Mevlânâ'da temessül eden ve daha sonraları

---

[168] Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 97-98.

[169] A.Cami, *Nefehâtü'l-üns*, 21.

[170] M. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", *DEFM*, V (1338), 297-301.

[171] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı'da Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, 32.

[172] Osman Turan, "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair bir Kaynak:Fustâdü'l-adâle fî Kavâidi's-saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 537-570.

[173] Nitekim Vâhidî'ye göre işâret ettiğimiz gibi kalenderiyye şubesi niteliğini gösteren XVI. Yüzyıl Şemsîlerinin piri Şems-i Tebrîzî'dir. Vâhidî, *Menâkıb-i Hâce-i Cihân*, ed. Gönül Alpay-Şinasi Tekin, haz. Ahmed T. Karamustafa, tıpkı basım, Harvard University 1993, 82a.

[174] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 97.

[175] Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 164, 169, 248; V, 432. Şems-i Tebrîzî'ye "ey kalender dost" şeklinde hitâb

Mevlevîlikte bir tavır olarak yaygınlaşan kalenderî meşreb, XIV. Yüzyılda Ulu Ârif Çelebi'den[176] sonra Konya dergâhına postnişin olan ve kaynakların bir kısmına göre Kanunî zamanında Galata Mevlevîhânesinin ilk şeyhi kabul edilen Dîvâne Mehmed Çelebi ile daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. XVI. Asırdaki muhakkik melâmîlerin belki ilk prototipi diyebileceğimiz Divâne'nin kalenderî-melâmîliğe meyli daha gençlik yıllarında ortaya çıkmış, dağlarda, tepelerde sırtında tek bir tennûre ile dolaştığı gözlenmiş, çârıdarb uygulamış ve ikrâr verirken mürîdlere yaptırmış, Şems-i Tebrîzi'nin giydiği tâca benzer bir tâc giymiş, şarap ve esrâr içmekten çekinmediği de rivâyet edilmiştir. [177] Nitekim XIX. Yüzyılda Harîrîzâde Kalenderîliği Mevlevîliğin bir kolu olarak ortaya koyarken, Divâne Mehmed Çelebi'yi de Kalenderiliğin pîri şeklinde kaydeder.[178] Harîrîzâde'nin bu görüşü tarihsel açıdan hatalar barındırsa da, ilk dönem Mevlevîliğinde kalender meşrebin tarîkatla özdeşleşme derecesinde yoğun olduğuna da işâret eder. Bu işâret İstanbul'da açılan ilk Mevlevî zaviyesinin Kalenderhâne ismiyle müsemmâ olmasıyla mutâbakat arzeder.

Kalenderleri Anadolu'da, küçük farklarla Rûm abdalları (Abdalân-ı Rûm) ve pirleri Şems-i Tebrîzî olan Şemsîlerin temsil etmekte oldukları Vâhidî'nin Menakıb-i Hâce-i Cihân'ından anlaşılmaktadır.[179] Vâhidî'yi kaynak göstererek Şemsîleri Mevlevîlerin bir kolu varsayan –ki Vâhidî Şemsîleri Mevlevîlerden ayrı bir fırka olarak kabul eder- Gölpınarlı, meşreb farklılığınından aşırı yoruma giderek Harîrîzâde gibi aynı hataya sürüklenir. Nitekim Şemsî-Veledî kol ayrımı Mevlevîlikte tarih boyunca bilfiil tahakkuk etmemiş, meşreb farklılığından kendine has tekke, ayin ve âdâb teşekkül etmemiştir. Bunun en başlıca sebebi tarîkatın merkezden yönetim esaslı teşkilatlanma düzenine sahip olmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı öncesi ve sonrasıyla Mevlevîler içinde

---

eden Mevlânâ, kalenderi en açık bir tarzda şu beyitle resmeder: "Oynayıp varını-yoğunu elden çıkaranların yolu, tam varlık içinde varlıktır a gönül. Kalender, hiç şüphesiz tam bir inanç içindedir a gönül." (V, 432). Mevlânâ'nın kalenderî tavrı hakkında bir başka rivâyet için bkz. Eflâkî, I, 412.

[176] Ulu Ârif Çelebi ve kalender meşrebliği hakkında bkz. Feridun Nâfiz Uzluk, *Ulu Ârif Çelebi'nin Rubâîleri*, Ankara 1949, 13-96.

[177] A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 114-119. Gölpınarlı Dîvâne'nin İmâm Rıza'nın türbesinde Kalenderîliğe olan eğilimini göstermesi açısından şu gazeli söylediğini aktarır: "Biz o adâlet sâhibi olan yüce pâdişâhın alıcı doğanları kalenderleriz. Biz peygamber evlâdı için Kalender olduk. Kalender Şâhı'nın (Hz. Ali) izini izleyen Kalenderleriz. Ağyâra ait sûretleri gönlümüzden silip çıkarmışız. Ali Tanrı için dünyâyı boşamıştı. Onun için biz de saflar yaran Haydar'ın yolunda Kalender olduk. Rum Abdalları gibi, Peygamber evlâdının firâkıyla her yerde baş açık yalın ayak Kalenderleriz biz. Sekiz ve dört için (12 imam) gönlümüzü dağladık; iki altı tertemiz imam için kalender olduk…"

[178] Harîrîzade, *Tibyânü'l-vesâil*, Sül. Ktp. İbrahim Ef. 430, III, 174a.

[179] Vâhidî, 28a-53b, 80b-89a; Hatîb-i Fârisî, *Menâkıb-i Cemâleddîn-i Sâvî,* haz. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, XXI.

kalender meşrebte olan meşâyihin var olması onları esasta Mevlevî olmaktan çıkarmamaktadır.

M. Fuad Köprülü XV. Yüzyıl tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde Anadolu'da bulunan dört tâifeden biri olarak zikrettiği abdalân-ı Rûm'un Kalenderî, Haydârî, ve Yesevîlerden oluşan derviş zümrelerini ifâde ettiğini ve "abdal" kelimesinin kalenderîyle eş olduğunu söyler. Osmanlı devleti'nin kuruluş sürecinde Anadolu'daki Kalenderî şeyh ve dervişleri Osmanlı topraklarına giderek Osman Gazi, Orhan Gazi ve I Murat'ın fetih hareketlerine katılmışlar, beyler de buna karşılık onların zaviye açmalarına izin vermişlerdir. Kalenderîler Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul kuşatmasına katılmışlar, fetihten sonra Şehzadebaşı'ndaki Hristos Akataleptos Manastırı, sultan tarafından kendilerine zaviye olarak verilmiştir.[180] İşte bu zaviye kaynaklarda İstanbul'da açılan ilk Mevlevî zaviyesi olarak geçmektedir.

Fatih Vakfiyesi kayıtlarında yer alan "Akdolunan Meclis-i semâ´'da *Mesnevî*-i *Ma´nevî* okuyup", "Istılâh-ı Mevlevîyânda semâzen tabir olunan yâranla hasbe'l-´âde akd-i meclis-i semâ edeler", "Kalenderhâne-i pür semâ"[181] gibi ifâdeler bu yerin bir Mevlevî zaviyesi olduğunu teyid etmektedir.[182] Kalenderhâne Zaviyesinde Mevlevî faaliyetlerinin ne kadar süre devam ettiği ve kimler tarafından idare edildiği bilinmemektedir. Ancak tam teşekküllü bir mevlevîhâne olmadığı ve kısa bir süre Mevlevîliğe hizmet ettiği açıktır.

Kalenderîlik ile Mevlevîliğin ilk dönemlerde özellikle Ulu Ârif Çelebi'nin mizacında mezc olduğu dikkate alınırsa, İstanbul erken dönem Mevlevîliğinin bu türden bir mezc içinde Kalenderhâne zaviyesinde temsil edildiği söylenebilir. Nitekim bu temsiliyet Divâne Mehmed Çelebi'nin şahsında Galata Mevlevîhânesi'nin ilk kuruluş yıllarında kendisini gösterecektir.[183]

Babası Bâlî Mehmed Çelebi tarafından Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edilen Dîvâne Mehmed Çelebi'nin İstanbul'a geliş tarihi bilinmemekle beraber Esrâr Dede ve Sakıp Dede'ye göre geliş sebebi, Yavuz Sultan Selim'in Irak ve Mısır seferi sırasında Divâne'nin bir çok keramet ve ahvâlini müşâhade etmesi ve bunun Kanuni Sultan Süleyman'a peyder pey ulaştırılması ile payitahta davet edilmiş ve

---

180 Nihat Azamat, "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV, 255.

181 *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü, Ankara 1938, 202, 259, 260, 268.

182 Senâvî Eyice, "Kalenderhâne Câmii", *DİA*, XXIV, 251; Nejat Göğünç, "Kalenderhâne Câmii", *İÜEF Tarih Dergisi*, İstanbul 1984, 487.

183 Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *DBİA*, V, 424.

Kanuni'nin veziri İskender Paşa tarafından Galata mevlevîhânesinde iskân edilmiştir.[184] Oysa bu görüş kronolojik olarak hatalıdır. Zira Dedeler II. Bayezid devrindeki İskender Paşa ile Kanuni'nin veziri İskender Paşa'yı birbirlerine karıştırmışlardır. Günümüz araştırmacılarından Ekrem Işın, Sakıp Dede'nin üstü örtük ifâdelerine dayanarak kalender meşrebiyle maruf olan Dîvâne'nin geliş nedeninin, II. Bayezid'a bir Kalenderî dervişi tarafından yapılan suikast sonucu sorgulanma gayesiyle olduğunu ileri sürmektedir.[185] Ancak İskender Paşa vasıtasıyla himaye edilen Divâne, Galata Mevlevîhânesi'ne hakkında fazla bilgi sahibi olamadığımız Şeyh Yunus Efendi'den sonra ikinci postnişin olur.[186]

Dîvâne'nin temsil ettiği Kalender meşreb Mevlevîlik, İstanbul öncesi dönemde Ulu Ârif Çelebi ile başlamış, Kalenderhâne Zâviye'sinde kısa bir süre devam etmiş ve Galata Mevlevîhânesinin kurulmasından sonra yaygınlaşmakla beraber, Ankaravî öncesinde taklîdleşme derekesine düşerek harâbâtîliğe veya sahte melâmîliğe dönüşmüştür. Kalenderî-melâmî neşve Ankaravî öncesi ve sonrasında Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'de bulunması itirabiyle Mevlevîyye tarîkatının mahiyetine ârız olan bir özellik olarak, her bir Mevlevî meşâyih ve dervişinde yer almış; neşve Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Sabûhî Ahmed Dede gibi bazılarında daha fazla yoğunlaşmış, bazılarında ise Ankaravî'ye göre tarîkatı tasavvufî açıdan mahiyetsiz bırakacak bir halde tefessüh etmiştir.

İstanbul Mevlevîliğinin XVII. Asra kadar Kalenderî meşreb bir özelliğe sahip olması, şehir hayatındaki yaygınlığı, iktidarla ilişkileri ve vakfiye gelirlerinden pay almasını kısıtlamıştır.

Galata Mevlevîhânesinde kısa müddet postnişinlik yapan Divâne Mehmed Çelebi[187], yerine İskenderpaşa'nın kâtiplerinden Sinoplu Safâyî Dede'yi (ö. 940/1543)

---

[184] Esrâr Dede, 167.

[185] Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *DBİA*, V, 424.

[186] Baha Tanman, "Galata Mevlevîhânesi", *DİA*, XIII, 318.

[187] Esrâr Dede Dîvâne'nin burada İskender Paşa tarafından dinlenmek üzere iskân edildiğini, psotnişin olmadan birkaç gün mevlevîhânede kaldıktan sonra yerine halife olarak Safâyî Dede'yi bıraktığını ve ardından Karahisar'daki postuna döndüğünü belirtir. Esrâr Dede, 288. Sahih Ahmed Dede, Divâne'nin Galata'ya gelişini şöyle resmeder: "h. 926 sâlinin gâyetinde Karahisârsâhib'den Sultan Divânî Semâî Mehmed Efendi cenâbı da´vet olunup, İslâmbûl'a teşrif buyurup, Galata'da İskender Paşa Sarayı'na iskân; ba´dehû Sarây-ı Hümâyûn'a da´vet olunup teşrîf buyurdukta, tecrübe-i mahal-i imtihân teklîf olundukta, keşf buyurup oturmadılar. Ba´dehû yine Galata'da İskender Paşa Sarayı'na teşrîf eyledi. Mezkûr Ebu's-suud Efendi Cenâbı 34 yaşında olup Cevizzâde Şeyh Mehmed Efendi cenâbı hâzır ve mevcûd bulunup ve Şeyh Yusuf Sinân Sünbül Efendi cenâbı ve halîfesi Şeyh Muslihiddin Merkez Efendi hazreti bu vakitte mevcud oldular." Sahîh Ahmed Dede, 259-260.

halife olarak bırakır.[188] Gerek Safâyî Dede, gerekse onun yerine geçen *Mesnevî*hân Mahmûd Dede'nin (ö. 1548) Dîvâne Mehmed Çelebi'nin Kalender meşreb Mevlevîlik anlayışını ne dereceye kadar sürdürdüğü malum değildir. Ancak Mevlevîliğin Safayî Dede ile İstanbul'da yaygınlaşmaya başladığı açıktır. Nitekim Esrâr Dede ve O'nu takip eden Ali Enver'e göre Safayî Dede, a'yânın, şuarâ ve âriflerin bir nevi özel danışmanı olmuştur. Kabri Galata Mevlevîhânesi'ndedir.[189]

Safâyî Dede'den sonra Galata Mevlevîhânesi'ne *Mesnevî*hân Mahmûd Dede (ö. 1010/1601-2) postnişin olmuştur.[190] Mevlevîlik tarihinde Sevâkıb-i Menâkıb mütercimi olarak şöhret bulmuştur. Hemedânlı Abdülvehhâb b. Mehmed Dede'nin, Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn'deki şerîata muğâyir gözüken yerleri çıkartarak ve intihâb ederek ihtisâr edip kaleme aldığı Sevâkıb, Azîz-i Uhrevî diye meşhûr *Mesnevî* şârihi ve

---

[188] Sâkıp Dede'de Safâyî'nin adı yoktur. *Tezkire-i Sehî*'de, onun gemicilikte ve harita bilgisinde mahir ve gemicilerin şeyhi olduğu, gemicilerin kendisine nezirler, armağanlar verdiği, Kemâl Reis'in deniz savaşlarını nazmedip onbin beyitlik bir Mesnevî vücûda getirerek yüzon yaşında öldüğü; Galata'da tersanelere yakın olan evine gömüldüğü kaydedilmektedir. *Tezkire-i Sehî*, İstanbul 1325, 72. Esrâr Dede, Safâyî'nin 1533'te öldüğünü, İskender Paşa'ya müntesip olduğundan Paşa ile beraber Divâne Mehmed Çelebi'ye derviş olduğunu, Mehmed Çelebi tarafından Galata'ya şeyh tayin edildiğini, ölünce İskender Paşa'nın kızkardeşi için yaptırdığı türbeye gömüldüğünü bildirir. Âşık ve Hasan Çelebiler, İskender Paşa'nın yaptırdığı tekkeye şeyh olduğunu yazarlar. Riyâzî, I. Selim'in ilk zamanlarında, yani 1512'de, yahut müteakip yıllarda öldüğünü kaydeder. Osmanlı Müellifleri, *Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton* yazarı Safâyî'nin, İskender Paşa'nın Okmeydanı yakınlarında yaptırmış olduğu tekkeye şeyh olduğunu söyler. Hadîkatü'-cevâmi´, Galata dergâhına Dîvâne'den sonra Mesnevîhân Mahmûd Dede'nin şeyh olduğunu bildirir. Hüseyin Fahreddin Dede'nin "Silsilenâme"sinde de böyledir. Gölpınarlı bu farklı rivâyetleri aktararak Diğer bir lakabı Safâyî olan Divâne Mehmed Çelebi ile Safâyî Dede'nin aynı kişiler olup, iki farklı Safâyî Dede'nin olmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla O'na göre Divâne'den sonra Mevlevîhâne'ye Mesnevîhân Mahmûd Dede postnişin olmuşlardır. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 120-121. Silsilenâmelerde Zâkir Şükrü *Mecma´u't-tekâyâ*'da O'nu Sultan Dîvânî'den sonraki şeyh olarak göstermektedir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, I, 352; Sadettin Nüzhet Ergun, *Şeyh Gâlip Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1935, 33-34; Şihâbettin Uzluk, "Galata Mevlevîhânesi ve Şeyh Ahmed Celâlettin Baykara Dede Efendi", *III. Milli Mevlânâ Kongresi*, Konya 1988, 299 verdikleri listelerde onu ikinci Şeyh olarak anmışlardır. Safâî'den söz eden bazı kaynaklarda onun Galata şeyhi olduğu ifâde edilmiştir: Âşık Çelebi, *Meşâ´ir-i Şu´arâ*, haz. M.Owens, London 1971, 219b; Hasan Çelebi, *Tezkîretü'ş-şu´arâ*, haz. İ. Kutluk, Ankara 1978, I, 566; Ali Enver, 126-127; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a´lâm*, İstanbul 1311, IV, 1965; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 80.

[189] Esrâr Dede, 288-89; Ali Enver, 128. Esrâr Dede, Safâyî Dede'nin kabrinin İsmail Ankaravî'nin türbesinin ayak ucu tarafında yer alan İskender Paşa'nın eşleri için yaptırdığı ancak yıkık olan yüksek kubbeli bir binanın zemininin altında meşayih kabirleri içerisinde bulunduğunu bildirmektedir. Esrâr Dede, 290.

[190] Mesnevîhân Mahmûd Dede, Safâyî Çelebi'yi Dîvâne'den sonra ikinci Şeyh olarak gösteren üç liste dışında bütün listelerde o Divâne'den sonra ikinci Şeyh olarak anılır. İzzet Molla (manzûm silsilede)'da Sultan Divâne'den sonra vekâleten bu makama getirildiği söylenirken, Rûhî Dede'de beşinci Şeyh Furuncuzâde ile aynı şahıs olarak gösterilmiş, 10 yıl meşîhattan sonra 911/1505-6 tarihinde öldüğü kaydedilmiştir. Ayvansarâyî, Mahmûd Dede'nin 955/1548-9 yılında Galata'ya postnişin olduğunu yazar. Bu tarih Zâkir Şükrü'de ölüm yılı, Can Kerametli'de posta geçiş tarihi olarak gösterilmiştir. Can Kerâmetli, 74. Divan Edebiyatı Müzesindeki Silsilenâme'de Mahmud Dede'nin vefat tarihi 1010/1601-2 yılı olarak gösterilmiştir. Sahih Ahmed Dede ise Mesnevîhân Mahmûd Dede'nin 950/1543'de 35 yaşında olduğu halde Konya Dergâhı şeyhi ve Mesnevîhânı Abdülkerim Dede b. Yusuf Sinâneddin Dede'ye intisâb eder. 966/1558'de 50 yaşındayken hacca gider. Hac dönüşü Abdülkerim Dede'nin büyük kardeşi Abdüllatîf Dede Konya seccâdenişîni olur ve ona inâbet eder. Dervîş Mahmûd 17 sene bu zâta hizmetten sonra 983/1575'de Mevlevî icâzeti ve hilâfet alır. İkinci şeyhinin ölümünden sonra 997/1589'da İstanbul'a gelir ve Safâyî Çelebi'nin yerine postnişin olur. Sahih Ahmed Dede, 264, 270, 277; A.Süheyl Ünver, *Sevâkıb-i Menâkıb: Mevlânâ'dan Hâtıralar*, İstanbul 1973, 2.

Ankaravî'nin yer yer eleştirdiği Şem'î'nin delâletiyle tercümeye başlanır, 998/1590'da minyatür ve hatlarla süslenerek III. Murad'a takdim edilir.[191] III. Murad'ın Şem'î'ye "Kitâb-ı *Mesnevî-i Şerîf*-i Türkî lisân üzre şerh olunasın." diye buyurması ve Şem'înin *Mesnevî*hân Mahmûd Dede'ye "Mevlevîliğe dair eserlerin bu devirde rağbette olduğunu…" söylemesi ve emr-i hümâyûnla *Sevâkıb*'in yazılması, XVII. Yüzyılın başlarında genelde Anadolu özelde İstanbul Mevlevîliğinin etkinliğini artırmaya başladığını göstermektedir. Her ne kadar bu dönemde KadızâdelilerdenVânî Mehmed Efendi'nin Konya Çelebi'sinin Osmanlı tahtında gözü olduğuna dair şikâyet mazbatalarıyla Ferruh Çelebi'nin Ankaravî'nin şeyhi I.Bostan Çelebi'nin makam postluğuna oturmasına kadar 18 yıl süreyle pâdişâh tarafından azledilip İstanbul'a sürgün edilmesi hadiseleri vuku bulsa da; özellikle II. Selim ve III. Murad'ın Konya dergâhına yeni yapılar eklemeleri ve Mevlevîlik ve *Mesnevî* ile ilgili eserleri desteklemeleri Mevlevîliğin XVII. Asrın başından itibaren payitahtla ilişkilerini sıkı tuttuğunun bir kanıtıdır.[192] Nitekim Sahih Ahmed Dede'nin kroniğinde *Mesnevî*han Mahmud Dede'nin tercümesini III. Murad'a sunması ve ardından III. Murad'ın oğlu III. Mehmed'in saltanatında yeniçeri başhalifesi Malkoç Mehmed Efendi'nin 1597'de kurduğu Yenikapı Mevlevîhanesi ve buraya ilk şey olarak Kemâl Ahmed Dede'nin arzı, Ankaravî öncesinde İstanbul Mevlevîliğinin halk ve iktidar düzeyinde rağbet gördüğüne delalet eder.

*Mesnevî*hân Mahmûd Dede ve Aşçıbaşı Velî Dede'nin Galata Mevlevîhânesi özelinde Mevlevîliği yaygınlaştırma çabaları Mahmud dede'nin yerine kâim olan ve Gölpınarlı'nın kalender meşreb Şemsî Mevlevîlerden addettiği Fırıncızâde (Furûnîzâde) Ali Dede (991/1583) ile devam eder.[193] Fırıncızâde'den sonra 1017/1608-9 tarihinde Sırrî Abdî Dede (ö. 1019/1610) seccâdenişîn olmuştur. Mevlevî kaynakları Fırıncızâde ile

---

[191] A.Süheyl Ünver, 2.

[192] Mehmed Önder, "Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler", *Konya'dan Dünyaya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 140.

[193] Hakkında Mevlevî kaynaklarında fazla bilgi bulunmayan bu zât hakkında İzzet Molla listesinde ve Divan Edebiyatı Müzesindeki Silsilenâme'de Mesnevîhân Mahmûd Dede'den sonraki şeyh olarak kaydedilmiştir. Zâkir Şükrü eserinde bu zâttan sonra şeyh olan Abdî Dede'nin lakabını Furuncuzâde olarak belirlemesi muhtemelen hata eseridir. Nitekim Can Kerametli'nin Furuncuzâde Ali Dede'nin Mevlevîhâne hâmûşânındaki mezar taşının fotoğrafını yayınlaması (Can Kerâmetli, 75) Gölpınarlı'nın onun hakkında "Divâne Mehmed Çelebi halifelerinden olması ihtimâli vardır" (A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 286) şeklindeki tahmîni O'nun bir süre Mevlevîhanede postnişinlikte bulunduğuna işâret eder. İsmail Ünver, a.g.m, 213. Gölpınarlı, Rüsûhî türbesinin arkasında medfûn Ali Dede'nin Fırıncızâde lakabını zikretmez. Fakat mezartaşındaki "Arsa-i 'ışkta görün Hazret-i Mevlânâ'yı/ Durmadan dahî döner üstüne yoldaşları" beytine dayanarak; beytin *Vahdetî Divanı*'nda yer aldığını, divandaki şiirlerden anlaşıldığı kadar Vahdetî'nin Ca'ferî ve hurûfî olduğu, dolayısıyla Ali Dede'nin Divâne Mehmed Çelebi ve Yusuf Sîneçâk gibi devrin Şemsî Mevlevîlerinde aşırı Alevî temâyülle Hurûfî inançlarının bulunduğuna ve Ali Dede'nin taşındaki Şemsî Mevlevîlerin alâmet-i fârikası seyfî külâha nazaran Dîvâne Mehmed Çelebi halîfelerinden olması ihtimâline ulaşır. Gölpınarlı'nın bu iddiası bir tahminden öteye gitmemektedir.

Abdî Dede arasında dergâhın bir müddet meşihatsiz kaldığını[194] ve modern kaynaklar ise bir süreliğine Halvetîlerin denetimine geçtiğini ve sonrasında medrese olarak kullanıldığını kaydetmektedirler.[195]

Böyle bir durumun ortaya çıkmasının yakın sebebi Ferruh Çelebi'ye kadar uzanan tarihsel bir krizdir. II. Bayezid döneminde 915/1509 yılında Çelebilik makamına geçen Hüsrev Çelebi, bu görevini Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman devirlerinde de sürdürmüş, onun zamanında Mevlevîlik büyük gelişme göstermiştir. Gelişmenin Anadolu'da Safevî propagandasının en yoğun devrini sürdürdüğü esnada olması, Osmanlı Merkezi yönetiminin bu propagandaya karşı halk üzerinde nüfuz sahibi olan Bektaşiliğe Mevlevîliği denge halinde tutma çabasının bir göstergesi olmuştur. Hüsrev Çelebi'nin 968/1561'de ölümünün ardından çelebilik makamına gelen Ferruh Çelebi döneminde artan vakıf gelirleri sebebiyle çelebiler arasında ihtilâf çıkmıştır. İhtilâf Mevlevîlik tarihinde ortaya çıkan ilk post kavgasıdır.[196] Ferruh Çelebi'nin 991/1583'de merkezi hükümet tarafından azledilmesinden sonra 18 yıl süreyle makam çelebiliğinin bilfiil boş kalması ve Mevlevîliğin Konya asitanesinden idare edilen merkezi teşkilatlanması sebebiyle Mevlevîhanelerin halk ve iktidar seviyesinde meşruiyet krizine girmesi I. Bostan Çelebi'nin 1010/1601'de posta oturmasıyla giderilmiştir. Nitekim 1012/1603 tarihinde İstanbul'a giderek I. Ahmet ile görüştükten sonra Konya âsitânesinin ve Galata dergâhının tevliyet ve vakıflarını kurtaran Çelebi zamanında (1601-1630) İstanbul Mevlevîliği süratle toparlanmaya başlamıştır. Bu minvalde mürîdi Sırrî Abdî Dede denmekle maruf Abdullah Dede'yi Galata Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin etmiştir.

Evliya Çelebi Abdî Dede'nin meşrebinin meczubluk alâmetleri gösteren bir mizacda olduğunu, dervişlerine bu meşrebin sirâyet ettiğini belirtir. Ehl-i hâl bir kimse olmasına rağmen mutasavvıfâne icra ettiği bütün *Mesnevî* derslerinde âşıkları mest etmiştir. Vaaz ettiği esnada tekkeye gelen her hangi bir kimseyi daha önce görmemiş ve bilmemiş de olsa "*safâ geldin filân efendi"* diye keşf edecek manevî kabiliyete de hâizdir.[197] Abdi Dede'nin ve dervişlerinin meşrebinde meczubluğun baskın olması ve dergâhın Ankaravî öncesinde bu türden bir imaja sahip olduğuna işârette bulunabilir. Nitekim Ankaravî'nin *Minhâc*'ın girişinde tenkid ettiği iki kesimden (görünüşte kalenderî-melâmîler ve sırf meczublar) ikincisi yani Abdi Dede döneminde meydana

---

[194] Sâkıp Dede, 54; İsmail Ünver, *a.g.m.*, 205.
[195] Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *DBİA*, V, 424; Baha Tanman, "Kasımpaşa Mevlevîhânesi", *DBİA*, IV,482.
[196] A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 156.
[197] Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 426.

gelip Ankaravî'nin meşihatliğine kadar uzanan dergahta tekessüf etmiş "sırf meczublar (muâmelâtta noksanı olan)" ya da "meczub olan sâlikler (temkine erememiş)"dir. Bir başka ifâdeyle Ankaravî'nin tarîkat içi değerlendirme ve tenkidleri zihni seviyede yapılan tenkidler olarak kalmayıp, bilfiil tarîkatın tarihsel açıdan ortaya çıkardığı Mevlevî tipolojilerine yönelik de bir tenkiddir. Bu açıdan Galata Mevlevîhânesi özelinde Ankaravî, Mevlevîhânenin tarihsel kimliğinde teşahhus eden ilk dönem kalenderî meşreb Mevlevî figürü ve zamanla bu figürün hakiki mahiyetinden inhiraf edilmesi (Divâne Mehmed Çelebi ve sonra Galata Mevlevîliği) ve cezbeye düşülüp seyr ü sülûktan uzaklaşılması (Abdi Dede sonrası Galata Mevlevîliği) gibi tarîkatın mahiyetine taalluk eden temel iki sebepten dolayı kendinden önceki Mevlevî kimliğini inşa faaliyetine teşebbüs eder.

Sahih Ahmed Dede, Rehâvî (Urfalı) derviş Abdî Dede'nin Konya'ya gelip I. Bostan Çelebi'ye mürîd olmasını 1012/1603 yılı olayları arasında zikreder.[198] 1017/1608'de Yenikapı Mevlevîhanesi'nde sâkin olan Abdî Dede, Yenikapı'nın ilk şeyhi Kemâl Ahmed Dede'ye Galata meşihatliğine dair iradesini bildirir ve I. Bostan Çelebi'nin izniyle kendisine meşihatnâme ihsân olunur.[199] Bu ihsânın arkasındaki nedenlerden birisi, Abdî Dede'nin bu dergâhın eskiden mevlevîhâne olduğunu ispat etmesidir.[200] Sakıp Dede Abdî Dede'den önce Mevlevîhâne'nin Kalenderhâne[201] gibi Mevlevîlik erkânı açısından sarsıntı geçirmiş olduğunu ve yabancılara tevcih edildiğini ileri sürdükten sonra Çelebi'nin Abdi Dede'yi tevcihiyle bu durumun sona erdiğini bildirir.[202] İzzet Molla'nın *"edip Abdi Dede ol tekyede tecdîd erkânı"* mısrası, Sakıp Dede'yi destekler mahiyette,

---

198 Sahih Ahmed Dede, 285.

199 Sahih Ahmed Dede, 288.

200 Sahîh Ahmed Dede Abdî Dede'nin Galata Mevlevîhânesi'ni ispat etmesini şöyle nakleder: "Hicretin 1017/1608-9 sâlinde, ibtidâ-ı mâh-ı Muharrem'de Rehâvî Dervîş Abdî Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde sâkin olup, teferrüc-i Galata idüp, dergâh-ı şerîfin âsârın müşâhade buyurup, gelip Kemâl Dede cenâbına nakil ve ifâde buyurup ve onlardan haber alıp, sabah isbâtına mübâşeret eyledi. Ve vücûda getirip Çelebi Bostan efendi cenâbından mezun olup, meşîhatnâme ihsân olundu. Galata hangâhına teşrif buyurup, icrây-ı âyîn-i Hazret-i Mevlâna olundu." Sahih Ahmed Dede, 288.

201 Sâkıp Dede'nin bu ifâdesi iki şekilde yoruma açıktır: ilki İstanbul'daki ilk Mevlevî zaviyesi olan Kalenderhâne zaviyesine bir işârette bulunmaktadır. Nitekim Kalenderhâne tıpkı Abdi Dede öncesindeki Galata Mevlevîhanesi gibi Mevlevî erkânının uygulanması ve tayin edilen şeyhler açısından meşkûk bir yerdir. İkincisi ise Galata'nın Abdi Dede'den önce klasik bir Mevlevî dergâhı olmaktan uzaklaşıp Ankaravî'nin de eleştirdiği mukallid kalenderi-melami meşreb Mevlevîlerin kaldığı, Mevlevî erkânının ortadan kalktığı bir mekana işârette bulunmasıdır. Klasik kaynaklarda Abdi Dede'den önce bir müddet Mevlevîhâne'nin Halvetî tekkesi olduğuna dair her hangi bir ifâde yer almaz. Sadece modern dönem araştırmalarda bir müddet Halvetîlerin denetimine geçtiği ileri sürülür. Özellikle Ekrem Işın kronolojik bir yanlışa düşerek, Halvetîlerin denetimi altına girmesini II. Bayezid dönemine götürür ve II. Bayezid'in siyasi desteğini kazanan Halvetîlere Mevlevîhaneyi teslim eder. Oysa Mevlevîhâne'nin meşihatsiz kalması neredeyse 100 yıl sonra gerçekleşecektir.

202 Sâkıp Dede, II, 54.

Mevlevîhânenin sûrette Mevlevî görünüp, ancak Mevlevî ayin ve erkânını uygulamaktan uzak kimselerin eline geçtiği ve zamanla yine sûrette kalenderi-melami meşrebde gözüken diğer tarîkat mensuplarının da kullandığı bir yer haline geldiğine delalet eder. İşte 1017/1608'de postnişin olan Abdi Dede iki sene kadar Mevlevîhâne'de görev yaptıktan sonra 1019/1610'da I. Bostan Çelebi tekrar İstanbul'a gelerek İsmail Ankaravî'yi posta arz etmiş, Abdi Dede de Kasımpaşa'daki kendi bostan arazisi üzerine Kasımpaşa Mevlevîhânesini inşâ etmiştir.

Sakıp Dede, Abdi Dede'nin hikmet-i ilâhî (?) ile Galata'daki görevinden istifâ ettiğini, şeyhi I.Bostan Çelebi'nin de buna müsaade ettiğini aktarır.[203] Ancak bazı kaynaklar bunu İsmail Ankaravî'nin meşihatliğe tevcih edilme gayesiyle bir "azl olayı" şeklinde değerlendirirler ve Abdi Dede'nin azledilmeyi çekemeyerek kendi başına, herhangi bir vakfiyesi olmadan, muhibbi olan tüccarları inşasına ve idaresine teşvik ederek merkezden bağımsız Kasımpaşa Mevlevîhânesini kurduğunu öne sürerler.[204] Kasımpaşa'nın bu şekilde kurulması, Mevlevîhânenin özellikle Galata ve Yenikapı gibi diğer Mevlevîhânelerden kendisini ayırıcı bir vasfa sahip olmasına yol açmıştır. Buna göre Kasımpaşa Mevlevîhânesi, 1050/1640 yılında tertip edilen vakfiye şartlarına hâiz Gaziantep Mevlevîhânesi gibi[205], Konya âsitânesinin şeyh tayini ile değil, dergâhın içinden birisinin posta oturması ile meşihat makamını idare etmiştir. Buna binâen Kasımpaşa'nın İstanbul'da Mevlevî kültür ve düşüncesinin gelişmesinde Galata, Yenikapı, Beşiktaş ve bunun devamı olan Bahariye Mevlevîhaneleri kadar önemli bir yer tutmadığı, hanedan, saray ve yüksek bürokrasi mensuplarının buraya daha az rağbet ettiği diğer Mevlevîhanelerde XVII. Asrın sonlarından itibaren gözlenen aristokrat üslubun yerini burada halk kültürüne daha yakın bir hayat tarzının aldığı söylenebilir. Bu durum tekke ahalisinin daha çok kalender meşreb bir kesimden meydana gelmesiyle yorumlanabilir. Nitekim bazı Bektaşilerin büyük ihtimalle Mevlevîhanenin bu özelliğinden dolayı tekkelerinin kapatıldığı Vak´a-i Hayriyye (1826)'den sonra buraya devam ettikleri ve burada Kalender meşreb özellikleri içinde tekellüf eden Bektaşi meşrepli Mevlevîlerin kalenderâne bir hayat sürdükleri bilinmektedir.[206]

---

203 Sâkıp Dede, II, 54-55.

204 Sâkıp Dede, II, 54-55; Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *DBİA*, V, 425; Evliya Çelebi bu inşaat hakkında şöyle der: "Abdî Dede Hazretleri bizzat kendileri Ferhâd gibi çalışarak dostlarının yardımı ile yapmışlardır." *Seyahatnâme*, I, 293-294

205 Sezai Küçük, 270.

206 Baha Tanman, "Kasımpaşa Mevlevîhânesi", *DİA*, XXIV, 554. Nitekim Kasımpaşa Mevlevîhanesinde kadınlar mahfilinin kafessiz oluşu, tekkeleri kapandıktan sonra diğer tarîkatlerin tekkelerine sığınan ve kaç-göçe fazla riâyet etmeyen Bektaşilerin etkisiyle olabileceği ileri sürülmektedir. Hatta bu etkinin,

Abdî Dede'nin Galata'dan ayrılıp Kasımpaşa Mevlevîhanesini kurması ve İsmail Ankaravî'nin Galata'ya postnişin tayin edilmesi Mevlevîlik tarihinin inşâsında önemli bir tarihsel kesiti teşkil etmektedir. Zira Ankaravî'nin meşihatliği ile özelde İstanbul Mevlevîliği, genelde uzun vadede Anadolu Mevlevîliği geleneksel anlamda bazı unsurlarının daha fazla ön plana çıkmasına imkân vermiştir. Bu unsurların en başlıcaları, Mevlevîliğin mahiyetinin yeniden tanımlanmasına müncer şekilde tarîkatın sûfî ve sünnî bir tarîkat olması ve kendine has, âdâbı belli seyr ü sülûku olması, sülûkunun temelinin ve ön şartının şerîatın oluşturması[207], şerîat-tarîkat dengesi içinde Mevlevî düşüncenin hakîkati tahakkuk ettirmesi babında özellikle İbn Arabî ve Mevlânâ düşüncelerini mezc ederek "tahkîk" tavrına sahip olmasıdır.

Ankaravî'nin şerîat-tarîkat-hakîkat konusunda bir tavır veya mertebe keyfiyetine sahip olmasının özellikle meşihat hayatı dikkate alındığında tarihsel delaletler içermektedir. Bu delaletler iki boyutla sınırlandırılabilir: birincisi içe yönelikli olup tarîkatın kimliği ve onu oluşturan unsurlarla ilgilidir. İkincisi ise birinciyle bağlantılı olup, dışa yöneliklidir ve özellikle dönemin etkili hareket ve düşüncelerinden olan Kadızâdeliler veya o harekete mensup olmayıp da, tasavvuf karşıtı düşünce ve gruplar ya da her hangi bir karşıtlık barındırmaksızın sûfî tavrı kabul etmekte anlayış zorluğu çeken zâhir uleması ile bağlantılıdır.

Birincisi söz konusu olduğunda Ankaravî'nin bir Mevlevî şeyhi olarak yaptığı, tarîkatın tarihsel serüveni boyunca edindiği ve bizim "kalender meşreb Mevlevîlik" dediğimiz tarîkatın imajına (sûretine) yönelik eleştiriler, sûretin ötesinde manada Mevlevî tavrının nasıl olması gerektiğine dair Mevlevî tanımlamasıdır (tarif). Tanımlama tarîkatın işleyiş mekanizması dikkate alındığında öncelikle halife veya şeyhden başlamaktadır. Bu anlamda, Ankaravî başta *Mesnevî* şerhi, *Mesnevî* kaynaklı *Minhâc* ve temelde *Mesnevî* şerhi ve Minhâc'a muhteva açısından eklemlenen diğer eserlerinde Şeyhin ne olduğu, nasıl olması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu düşüncesi yazı seviyesinde

---

Kasımpaşa'daki dedelerin son dönemde sikkelerinin altında Bektaşi taçları bulundurmasına sebep olacak ölçüde fazla olması söz konusu iddiayı kesinlik derecesine yaklaştırmaktadır. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 214; Bârihüdâ Tanrıkorur, II, 290, 303.

[207] Ankaravî ve şeyhi I. Bostan Çelebi ile birlikte Mevlevîliğin devletle yaygın bir uzlaşma ve dayanışma içerisine girmesi ve bu dönemde zengin vakıflara sahip olması, özellikle Ankaravî'nin "şerîat" vurgusunun iktisadi boyutlara da sahip olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Yeniçerilerin ulûfelerinin verilmemesi üzerine "şerîat isteriz" şeklinde saraya yürümelerini vakıasını göz önünde bulundurursak, Ankaravî'nin şerîat kelimesini sıklıkla kullanması sadece muâmelât ile ilgili bir sorun olmayıp, vakıf tahsisine imkân hazırlanmasına yönelik devletten talepte bulunmaya bir işâret olabilir. Nitekim Osmanlı söz konusu olduğunda şerîat lafzı iktisadi, teşri ve icrâî tüm boyutlarda delaletleri kapsar.

eserlerinde zuhûr ettiği gibi tecrübe seviyesinde tezâhürü Ankaravî'nin Galata Mevlevîhânesindeki meşihat hayatında ortaya çıkmaktadır.

1.3.3. İsmail Ankaravî ve Galata Mevlevîhânesi'ndeki Meşihat Hayatı:

İsmail Ankaravî'nin Galata Mevlevîhânesi'ne I. Bostan Çelebi tarafından şeyh tayin edilme sebebi, iki hususla sınırlandırılabilir: Birincisi Mevlevî tarîkatının Osmanlı Dünyasında tüm düşünce ve erkânıyla Mevlânâ-Sultan Veled çizgisince tarihsel şartlar da dikkate alınarak derlenip toparlanması; ikinci husus da ilkiyle irtibatlı şekilde ve her ikisinin birbirini gerektirmesi temelinde tasavvuf ve tarîkata yönelik dönem eleştirilerine özellikle Kadızâdeliler hareketine ve bu türden düşünceyi benimseyenlere cevap mahiyetinde apolojik (savunmacı) tavrın temsil edilmesidir. Bu iki husus efradını câmi´dir. Yani tarîkatın iç dinamiklerinin XVII. asır itibariyle yeniden tesisini ön gördüğü gibi, tarîkata yönelik her türden tenkidlere yeniden tesis kapsamında anlamlı cevaplar vermeyi de amaçlar. Bir diğer ifâdeyle tarîkatın kimliğinin inşası, tarîkatın esaslarına yönelik itirazlara da cevap özelliği taşır.

Birinci husus, İsmail Ankaravî'nin hilâfet ve şeyhlik anlayışıyla doğrudan irtibatlıdır. Zira Şeyh Ankaravî'nin bu konudaki anlayışı tarihsel bağlamda, kendisinden önce özelde Galata Mevlevîhânesindeki Mevlevîliğin durumuna zımnen bir itirazı barındırdığı gibi, şeyhliğin nasıl olması gerektiğini de temellendirmektedir. Ankaravî, şeyhin öncelikle Hz. Peygamber'in Sünnet ve sîretine (şerîat) uymakla mükellef olması gerektiğini vurgular. Bu düşünce aynı zamanda tarihsel bir gönderme de içermektedir. Nitekim Kadızâdeliler, tasavvuf ve tarîkat âdâbının Sünnet-dışı (bid'at) olduğunu ileri sürmektedirler. Hz. Şârih, şeyh veya halifede olması gerekenin "ilim ve adalet" olduğunu tespit ederek[208], İstanbul Mevlevîliğinin karakterizasyonunda yeni bir açılım sağlar. Buna göre meşihatin sûret, mana ve hakîkati vardır. Bir şeyh bir kimseye meşihatlik verebilir. Bu şeyhde ilim olmayabilir. Buna meşihat-i sûriyye (sûret itibariyle meşihatlik) denir. Meşihat-manevîyye (mana itibariyle meşihatlik) ise, sülûk mertebelerini tecrübe etmek ve bilmek, ilâhî zuhûrâtı ve ilâhi esmâ ve sıfatlara şuur hâsıl etmektir. Şâyet bir kimse bir sâliki terbiye ile bu makamlara eriştirirse, bu sâlik manen o kimsenin şeyhidir. Meşihat-i hakîkiyye (hakîkat itirabiyle meşihat) ise, Allah tarafından insanların irşâdına memur olmaktır. Şeyhlik mertebesinde olan kâmilin terbiyesi altında bazı kimsede meşihatliğin sûret, mana ve hakîkati yani üçü birden cem´ olabildiği gibi, bazısında sadece biri veya

---

[208] İ. Ankaravî, *Nisâb-ı Mevlevî*, trc. Tahirü'l-Mevlevî, 8.

ikisi bulunabilir. Üçü birden cem´ olan kimse meşihat mertebesinde bulunur ve bulunmalıdır.[209] Ankaravî bu düşünceleri ile Mevlevî tarîkatında şeyh olmanın iltizam ettiği gereklilikleri ortaya koyarak, kendisinden önceki bir eksikliğe de işârette bulunmuş olabilir. Her ne kadar Ankaravî, kendisinden önceki meşayih hakkında her hangi bir isim zikretmemekle beraber, meşreb ve mertebesinin gerektirdiği bu düşünceleri, İstanbul Mevlevîlik tarihini dikkate aldığımızda şeyhlik noktasındaki üç unsuru cem´ eden bir tavır eksikliğini tamamlamaya matufdur.

Ankaravî, nübüvvetten daha üstün her hangi bir derece kabul etmeyerek, velâyeti ya da meşihatliği nübüvvetin niyâbet mertebesi olarak ortaya koyar. Buna göre, şeyh-i kâmil ya da velâyeti kâmil anlamda nefslerinde tahakkuk ettiren veliler Hz. Peygamber'e ve sîretine tabi olurlar ve O'ndan O'na irşâd ederler. Bu anlamda meşihatlik mertebesinden daha üstün bir mertebe yoktur. Ankaravî nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu ve bunun ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışının itikadı olduğunu ileri sürer: "cemî´-i ehl-i sünnet ve'l-cemâ´a nın itikadı bunun üzerinedir ki, enbiyâ evliyâdan efdaldir ve cemî´-i enbiyânın efdali dahi (a.s.) ol hazret-i cemî´-i enbiyâ ve mürselînin efdal ve ekmeli iken her söyledikleri ´an keşfin ve ´an şühûdin olmamıştır."[210] Ankaravî, şeyh-i kâmillere iki gürûhun benzemeye ya da taklîd etmeye çalıştığını ileri sürer. Bu gürûhlar yukarıda söz konusu olan sûret meşihatliğinin iki farklı tezahürüdür. İlki müteşebbih-i muhikk olanlardır ki, nefs sıfatlarının sadece bazılarından (sûret) kurtulup, kâmil şeyhlerin bazı sıfatlarıyla (mana) mevsuf olmuşlardır. Ancak tahkîk yani hakiki kemâl mertebesini bulamamışlardır. İkinci güruh ise müteşebbih-i mubtil olanlardır. Bunlar zâhirde kemâl erbabının söz ve fiillerini icra etmekle beraber, bâtında ekabirin ahvalinden hâlîdirler. Bu nedenle halkı irşad değil, tezvir ederler.[211] Ankaravî'nin özellikle Galata Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edilmesinde kendinden önceki meşâyih ve mürîdânın tezvir boyutunda olmasa da, müteşebbih-i mubtil seviyesinde kalmış bir sûfî ortamın varolması etkili olabilir.

İkinci husus olarak tespit ettiğimiz Ankaravî'nin meşihat hayatı boyunca Kadızâdelilere yönelik genelde tasavvufu, özelde Mevlevîliği savunma misyonu, Sakıp Dede'nin Ankaravî faslını yazarken başlıca vurguladığı şeydir. Dolayısıyla Hz.Şeyh

---

209 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 27; İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 531, 54-57; VI-tekmile, 3-4; IV, 787; V, 21, 268.

210 İ. Ankaravî, *VII. Cild şerhi*, 12b.

211 İ. Ankaravî, *Nisâb-ı Mevlevî*, trc. Tâhirü'l-mevlevî, 13-14; *Şerh-i Mesnevî*, III, 288, 292, 29, 299; IV, 754.

sadece Galata'da sükûnu sağlamakla kalmamış, cümle tarîkatlara yönelik inkâr faaliyetlerine cevaplar vermeye çalışmıştır.[212]

Ankaravî gerek şahsi tecrübesiyle gerek eserleriyle gerekse muhibbân ve çilekeşcân irşâdıyla Mevlevî kimliğini inşa ederken, adını sarih bir şelilde söylemese de Kadızâdelilere yönelik müdafaalarda bulunmuş, devrindeki özellikle Celveti Şeyh Aziz Mahmûd Hüdâî, Bayrami-Melami Sarı Abdullah Efendi gibi diğer tarîkat meşâyihiyle muteber ilişkiler tesis etmiş ve de şeyhi I.Bostan Çelebi ile başlayan ve Mevlevîliğin müessese açısından yaygınlaşmasına sebebiyet veren devletle ilişkileri sıcak tutma anlayışını artırarak sürdürmüştür. Bu dört temel faaliyet birbirleriyle irtibatlı şekilde anlamlıdır. Mevlevî kimliğini Kur'an ve Sünnetin verileriyle mutabık, tasavvuf ve diğer İslami ilimlerin esaslarından beslenen, sünnî çizgiyle çelişmeyen bir tarzda inşa etmesi, aynı zamanda Kadızâdelilerin Mevlevîliğin ve diğer sûfî tarîkatların böyle olmadığına dair iddialarına cevap teşkil eder. Dönemin en yaygın tariki olan Celvetiyyenin postnişini Aziz Mahmud Hüdai'nin kendisine gönderdiği sitayişkâr mektup ve Bayrami-melâmî düşüncesini Ehl-i Sünnetin temel esaslarıyla örtüşen bir şekilde vaz' eden *Mesnevî* Şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin kendisini sık sık ziyaret etmesi ve *Semerâtü'l-fuâd*'ına telif müsebbibi olması, Ankaravî'nin diğer turuk ile ilişkisinin boyutunu gösterdiği gibi, Mevlevîliğin diğerleri gibi geç de olsa klasik bir Osmanlı tarîkatı hüviyeti kazanma çabasında Ankaravî'nin aktivitesine işâret eder.

Öte yandan özellikle devrin Şeyhülislâm'ı Ankaralı Yahya Efendi ile dostluğu, kendi döneminde İstanbul Mevlevîliğinin devlet düzeyinde artan itibarını göstermektedir. Dolayısıyla Ankaravî meşihat hayatı boyunca, kendisinden önce Osmanlı Mevlevîlik tarihinde örneğine rastlamadığımız bir şekilde Mevlevîliğin mahiyetini klasik tasavvufî kaynaklar, Mevlânâ ve Ekberi-Konevî metinleri ve manzûm tasavvufî literatüre dayanarak inşa ederken, âyet ve hadislere bu inşada öncelik vermesi, Kadızâdelilere bir cevap taşıdığı gibi, Mevlevî düşüncenin sünnî ilkelere uygun bir düşünce olduğunu sıklıkla vurgulaması, bu ilkeleri örfi hukuk geleneğiyle mezc eden Osmanlı devlet ve medrese anlayışıyla da bir paralellik içerisine sokmaktadır.

1.3.4. İsmail Ankaravî ve Kadızâdeliler:

XVII. yüzyıl Osmanlı dünyası siyasi ve sosyal kültür alanında bir tartışmalar dönemidir.[213] Bu tartışmalar içinde Kadızadeliler ile Sivâsîler arasındaki tartışma,

---

[212] Sâkıp Dede, II, 37-8.

toplumun Kanuni sonrasında içine düştüğü krizden kurtulmanın çarelerini yansıtması açısından sembolik mahiyettedir. Bu sembolik mahiyet dinin teori ve pratikte idrak keyfiyetinin gerçekliğine işaret etmektedir.

XVII. asrın Osmanlı sosyal düşünce hayatında yaklâşık 40 yıl kadar etkin olan ve vâizler zümresinin başlattığı Kadızâdeliler hareketi, İsmail Ankaravî'nin Galata'daki meşihatliği zamanında da etkisini sürdürmüştür.[214] IV. Murad (1623-1640), I. İbrahim (1640-1648) ve IV. Mehmed (1648-1687) devirlerinde ortaya çıkmış olan Kadızâdeliler hareketi, adını IV.Murad döneminin vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) almıştır. Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) arasında önce fikri seviyede başlayan tartışmalar[215], sosyal ve dini hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamıştır. Kadızâdelilerin fikri lideri İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Birgivi Mehmed Efendi'dir (ö. 981/1573). Birgivî İbn Teymiyye'nin eserlerini okumuş, Kadızâde Mehmed Efendi de eserlerinde İbn Teymiyye'nin fikirlerine dikkat çekmiştir. O'nun İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî Islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye* adlı kitabının genişletilmiş Türkçe tercümesi olan *Tâc'ür-resâil ve minhâcü'l-vesâil*'i (Topkapı Sarayı Ktp. Hazîne Kitaplığı, 191 vr.) hazırlamış olması bu tesiri açıkça gösterir. Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan bir takım âdet ve uygulamaları bidat olarak nitelemiş ve şiddetle reddetmişlerdir. Dolayısıyla Kadızâdeliler hareketinin amacı, İslâm'ı Kur'an ve Sünnet dışında bidat sayılan unsurlardan arındırmak (tasfiye) ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak olarak nitelendirilebilir. Tarihte bu tür hareketlerin genellikle bunalımlı sosyal ve siyasal şartlarda ortaya çıkmış olması gibi Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı Devleti'nin XVII. Yüzyılda içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezi idaredeki zaaflar, artan ekonomik bozukluklar, Avrupa ve İran ile olan sürekli savaşlar ve toprak kaybı, yoğun nüfus

---

213 Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 175-178; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet, Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, 475-479.

214 Ali Enver yanlışlıkla İsmail Ankaravî'nin Kadızâdeli hareketinin müdâvimi olan ve bu itibarla Niyâzî Mısrî (ö. 1106/1694)'nin şiddetli tenkidlerine maruz kalan Vani Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) zamanında yaşadığını belirtir: "Hazret-i Şârihin zaman-ı meşihatleri avan-ı Vanî'ye musadif olduğu halde beraber me'munu'l-gaile kalması ve o hal-i hailin indifaı eser-i himmet-i manevîyyeleriyle celveger saha-i husûl olması kuvve-i kudsiyyelerine delil illini add olunmuşlardır." Ali Enver, 82. Köprülü tarafından fiilen sona erdirilen Kadızâdeliler hareketi Vani Efendi ile devam etmiş, damadı Şeyhülislam Feyzullah Efendi zamanında bir çok tekke kapatılıp, şeyhler sürgün edilmiştir. Erdoğan Pazarbaşı, "Vani Mehmed Efendi'nin zamanının mutasavvıfları hakkındaki düşüncesi ve onunla olan mücadelesi", *EÜSBED*, V (1994), 459-466.

215 Tartışmalar için bkz. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî-Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara 2000, 85-123.

hareketleri ve Celâli isyanları gibi çıkan isyanlar bir istikrarsızlık ortamı içerisinde doğup gelişme imkânı bulmuştur.[216]

XVII. yüzyılda ortaya çıkan siyasî ve sosyal krizin çözümüne dair çeşitli yaklaşımlar sunulmuş ve Risâle ve layihalar kaleme alınmıştır.[217] Bu Risâlelerin bir kısmı tamamıyla siyasi bir muhtevaya sahip olup, Osmanlı üst siyasi yapının geleneğe yani kanûn-i kadime dön-üş-mesi gerekliliğini teklif ederken, Kâtip Çelebi gibi İbn Halduncu yaklaşım tarzını benimseyerek sosyal bağlamda krizi bir zihniyet meselesi olarak görüp, toplumda var olan düşünce mekanizmasının unsurlarını tahlîl eden, daha çok ahlâkî ve varoluşsal önerilerde bulunan eserler de bulunmaktadır. Islahat düşüncesi temelinde söz konusu bu gelenekçi yorumların ötesinde ve tüm İslami geleneği ve onun Osmanlı tecrübesini imhâ eden Kadızâdeliler hareketi, özellikle IV. Murad zamanında var olan krizin çözülmesine değil bilakis artmasına sebep olmuştur. Kadızâde IV. Murad'a memleketin ahvâlini anlatan "Hâb-ı gafletten uyan ey âl-i Osman bilmiş ol, Aç gözün elden gider taht-ı Süleymân bilmiş ol" matlâıyla başlayan manzûm kasîdede pâdişâha, İstanbul halkının zevke, sefaya daldığını, fakat taşrada ahtan, feryattan başka bir ses duyulmadığını, tımar sahiplerinin zulmettiklerini, halkın kâfire esir olmaya bile razı olduğunu bildiriyor, kadıların söylediklerini tutmadıklarını, rüşvetin alıp yürüdüğünü, oğlancılığın, şarabın, afyonun, tütünün bir salgın gibi her tarafı sardığını, kahvehanelerin birer fesad ocağı olduğunu belrtiyor ve ayak divanı yapılmasını istiyordu.[218] Bu tespitleri yapan Kadızâde, sosyal krizin çözümünde İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-şer´iyye*'sinin Türkçe tercüme-şerhi olan *Tacü'r-resâil* adlı eserinde İbn Teymiyye düşüncesini yeniden gündeme getirerek varolan bozuklukların ıslâhında selefîce "naiv" bir yaklaşımı teklif ediyordu.[219] Bu açıdan Kadızâdelilerin tartışma konusu yaptığı hususlar, bazı modern tarihçilerin öne sürdüğü gibi dini meselelerin halline inhisar etmeyip, Osmanlı toplum ve

---

216 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100. Kadızâdeliler hakkında bkz. Necati Öztürk, *İslamic Orthodoxy Among The Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadızade Movement*, Basılmamış Doktora Tezi, Edinburgh University 1981; M.C.Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulama in The Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis 1988; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şerîat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University 1990; A.Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Kısa bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *TKAE Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI/1-2 (1983); Hulusi Lekesiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki değişimin Tasfiyeci (Püritanist) bir eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri,* HÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.

217 Bu eserler hakkında bkz. Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul 1997.

218 A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 159.

219 A. Yaşar Ocak, *a.g.m.* , 215-6.

devlet yapısının kanûn-i kadîm –ki kastettikleri asr-ı saâdete dayalı mitik bir yapıdır-ıslah edilme projesi olarak görülmesi gerekir.

Kadızâde'ye göre toplumun sosyal hayatının ve siyasi düzeninin temel dinamiği dindir. Ancak din geleneksel Osmanlı tecrübesi ile birlikte asıl kaynaklarından uzaklaşmıştır. Öyleyse toplumdaki geleneksel tavır ve erkânı tasfiye etmekle (püritanizm), Osmanlı halkı bidat ve hurafelerden kurtularak, sahih bir dini hayat kavuşacak ve sahih bir düzen temin edilecektir. Her ne kadar Kadızâdelilerin ıslah projeleri böyle temel bir yaklaşımdan yola çıksa da, projelerini tam olarak tahakkuk ettirememişlerdir. Zira projenin temel dayanakları bidat ve hurafe olarak gördükleri birkaç hususun ötesine geçmeyip, yazdıklarına bakıldığında[220] din ve sosyal hayatın tüm boyutlarıyla mesailini kuşatan her hangi bir temelden yoksundur. Dolayısıyla Kadızâdeliler hareketi, İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu küllî düşünceden pay alamamış cüz'i yaklaşımlara sahiptir. Bu yaklaşımlara bakıldığında tasavvufî düşüncenin bazı konularına, tekke âdâbına, bazı sûfîlere yönelik eleştirilere munhasırdır. Osmanlı geleneksel toplum hayatının başlıca dinamiklerinden biri tasavvufî düşünce ve kurumlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda da, Kadızâdelilerin eleştirilerinde öncelikli hedef düşünce ve kitle tasavvuf ve mutasavvıflar olacaktır. Bu sebeple onlar, geleneksel tarîkat kurumunun ve tahsis edilen vakfiyelerin ortadan kaldırılmasıyla kendilerine ve yandaşlarına hazineden daha fazla pay verilmesini sağlamak amacıyla pâdişâh başta olmak üzere ve devletin çeşitli kesimlerine yakınlaşmışlardır. Nitekim Kadızâdelilerin XVII. Asırda sorun gösteren devlet mekanizmasının işleyişi ve iktisadi gidişatı hakkında her hangi kapsayıcı çözüm teklifleri yoktur. Dolayısıyla Kadızâdeliler, mali açıdan 38 yıllık kısa bir dönem içinde rahatlama yaşamışlarsa da, devlet siyasi ve iktisâdî açıdan âlî menfaatlerini gerçekleştirmek için Kadızâdelileri vasıta olarak kullanmış, özellikle haram olduğuna dair verdikleri fetvalarla sigara ve kahve gibi maddelerin ithâlinde kota uygulayarak devlet ekonomisindeki nizamın bozulmasının önüne geçmek istemiştir.

Kadızâdelilerin sûfî tâifesine yönelik eleştirilerini temelde iki grupta toplamak mümkündür:Birincisi, genel olarak tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturan esaslara yönelik tenkitlerdir. Bu meyanda onlar, tasavvufî düşüncenin varlık anlayışı ve bunun açılımları olan zühd, velâyet, ricalü'l-gayb, seyr-i sülûk, mertebe ve makamların Kur'ân ve Sünnetin temel esaslarıyla, Ehl-i Sünnet ve cemaatın itikadıyla çeliştiğini ileri sürmüşlerdir. İkincisi ise özelde Mevlevîliğin ve diğer tarîkatların bir takım pratiklerine

[220] Örnek metin için bkz. Hüseyin Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, X (1962).

yönelik tenkitlerdir. Bu bağlamda, Mevlevîliğin Sünnete aykırı esaslar üzerine kurulduğunu iddia etmişler ve bu tarîkatın temel ayinlerinden olan raks ve semâ‘, Mevlevî kıyafeti, Mevlevî selamı, musiki ve def çalmanın vs. bidat olduğunu ileri sürmüşler, Mevlevî düşüncenin kaynağını teşkil eden *Mesnevî*'nin yazım dili olan Farsça'nın dini meşruiyetini tartışmışlardır. Ankaravî tasavvufa ve Mevlevîliğe yöneltilen bu eleştirileri tüm küllîyâtında konularla ilgili âyet, hadisler, fıkıh literatürü, özellikle *Mesnevî* beyitleri ve aklî delillere dayanarak reddetmekte; Tasavvuf ve Mevlevîliğin müdafaasını yeri geldikçe ehl-i Sünnet itikadıyla mütenasib bir şekilde yapmakta, ancak İbn Arabî ile başlayan "tahkîk tavrı"na sahip muhakkiklerin görüşlerini zikrederek konu ve mesâilin nefsü'l-emrdeki durumunu ortaya da koymaktadır. Ankaravî "vâiz ve fakih elbisesini kuşanmakla birlikte alçak tabî‘atlı ve inkar ehli" olarak nitelediği mezkur kimselerin, hakîkati saptırarak halkı yanlış bilinçlendirdiğini belirtmekte ve onların kasd-ı mahsusla söyledikleri sözlerin iç yüzünü ortaya koymayı ve Mevlevî tarîkatını 'bidat' ve tarîkat mensuplarını da 'bidat ve dalalet ehli' olarak görmenin yanlışlığını îzâh etmeyi amaçlamaktadır.[221]

Kadızâdeliler vâizler zümresi olduğu için, halka doğrudan hitapta bulunan kimseler olarak, halkı yönlendirmekte diğer zümrelere göre daha etkin olmuşlardır. Bu durum toplumun reflekslerinin zaman zaman şiddete yönelik zuhûr etmesine sebebiyet vermiş, Rüsuhî Dede'nin Ankara'dan kaçmasına da neden olmuştur. Bu durumu *Mesnevî şerhinin* II. Cildinde şöyle kaydeder:"Bu fakir-i pür taksiri kendi diyarımızda irşad ve tezkir kaydıyla mukayyed iken ashab-ı garazdan bir nice ehl-i hased, iftira-yı kazibe ve ahval-ı faside ile müttehem kılıp, nefy-i beled olmamıza sebeb oldular. Belki katlimize kirâren kasdeylediler. Lakin onların hile ve tuzaklarından rabbim beni korudu."[222]

İsmail Ankaravî, çağdaşı ve meşrebde kendisine paralellikler arz eden Kâtip Çelebi'nin *Mîzânu'l-hak'*ta Kadızâdeliler ile Sivâsîler taifesi arasında cereyan eden tartışma konularına cevaplar vermeye çalışır. Kâtip Çelebi eserinde bu konuları 19 madde halinde sıralamakta[223] Kadızâdeyi ifratta, Sivasi'yi tefritte görmekte, itidal yolunda da

---

[221] İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf*, 26.

[222] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 226.

[223] Nâimâ muhtemelen Kâtip Çelebi'den iktibas ederek tartışma konularını 16 madde halinde sıralamıştır. 1. eşyânın hakîkatlerinden bahseden aklî ve riyâzî ilimlerin tahsîlinin meşru olup olmadığı. 2. Hızır (a.s.)'ın hayatta olup olmadığı. 3. Ezan ve na´t-ı nebevî, mevlüt, Kur'an ve sâir şeyleri makamla ve güzel sesle okumanın câiz olup olmadığı. 4. tarîkat erbâbının "devrân" ve "semâ´" yapmalarının meşrû´ olup olmadığı. 5. Cuma hutbesi okunurken ve vaaz esnasında adları geçtiğinde tazim makamında Hz. Peygamber'e tasliye ve ashâba tarziye yapmanın icap edip etmediği. 6. sigara, kahve ve keyif verici maddelerin (afyon, enfiye vs.) haram olup olmadığı. 7. Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanla ölüp ölmedikleri. 8. firavun'un mümin olarak öldüğünü söyleyen İbn Arabî haklı mıdır değil midir? 9. İbn Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı. 10. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine sebep olan Yezid'e lânet

kendisinin bulunduğunu belirterek, birisine mutaassıp, diğerine de zühd-i barid (soğuk zühd) demektedir.[224] Bununla beraber Katip Çelebi'nin *Mizanu'l-hak*'ta konuyla ilgili tavrı, Sûfî tavrın temessül ettiği Sivasilere meyyaldir. Bununla birlikte Abdülmecid Sivâsî ve Kadızâde'nin tartışma usûllerinin ve tavırlarının "makûl" olmadığını düşünür. Çelebi'nin Fezleke'de Ankaravî için *"...azîz-i merkûm hissedâr-ı ekser-i ulûm-i âbid ve zâhid emsâline fazlı gâlip ve zâid idi.."*[225] ifâdeleri Ankaravî'nin Kadızâdelilere yönelik tavrının ve tasavvufî düşüncesinin daha esaslı olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Sakıp Dede, Ankaravî'nin Galata meşihatliğine tayin sebebini cüz'i planda genelde Kadızâdelilerin cümle tarîkatlara yönelik inkâr faaliyetlerine cevaplar vermek, özelde Mevlevîhânedeki sükûnu sağlamak şeklinde belirlerken, küllî planda devrin ilmi yönden tefessühü ile öncelikle mürîdâna tasavvuf ve tarîkatın esasları dâhilinde "tenbih"lerde bulunmasını gösterir.[226] Küll ile cüz'ün birbirini gerektirmesi uyarınca Rüsuhî Dede'nin meşihat hayatı boyunca asli gayesinin tasavvufu varlık, bilgi ve ahlâk konuları çerçevesinde tecrübi seviyede tahakkuk ettirmek ve eserleriyle bunu yazı seviyesinde îzâh etmektir. Aksi takdirde Hz. Şârih, fer´ mesabesinde diyebileceğimiz devrindeki popüler tartışma konuları etrafında doğrudan söz beyan etmeyip, yeri geldikçe konulara hem zâhiri hem de bâtıni açıdan cevaplar vermiş; aslı vaz´ ederek, fer´in asla tabi olması bağlamında tartışma konularına girmiştir.

Kâtip Çelebi'nin tertip ettiği tartışma konularının ilki, eşyânın hakîkatini tahsilde aklın ve aklî istidlâle dayanan aklî ilimlerin rolü meselesidir. Kâtip Çelebi, devrindeki özellikle Kadızâdeliler vasıtasıyla ortaya çıkan nassların sadece zâhiri anlamını teslim etme çerçevesindeki indirgemeci ilim anlayışının yanlışlığına karşı çıkar ve şu tarihsel tesbiti yapar: "Osmanlı Devletinin başlangıcından Sultan Kanuni Süleyman Han zamanına gelinceye kadar hikmet ile şerîat ilimleri nefslerinde toplayan muhakkikler şöhret bulmuşlardı. Fatih Sultan Mehmed Han "Medâris-i semâniyye"'yi binâ edip,

---

edilip edilmeyeceği. 11. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bid'atlerin, örf, adet ve geleneklerinin terkinin şart olup olmadığı. 12. kabir ve türbe ziyaretinin caiz olup olmadığı. 13. cemaatle nafile Regâib, Berat ve Kadir gecesi namazlarının kılınıp kılınmayacağı. 14. İnhina yani büyüklere ayağa kalkmanın, el ve eteğini öpmenin, selâm alırken eğilmenin doğru olup olmadığı. 15. emr-i bi'l-ma´rûf ve nehy-i ´ani'l-münkerin her konuda mutlak manada vâcip olup olmadığı. 16. rüşvetle iş görülüp görülmeyeceği. 17. "Din", "şerîat" ve "millet" kelimeleri aynı manalara gelmekle birlikte, bazen müteradif olarak da kullanıldığına göre Muhammed ümmetinden birinin İbrahim ümmetindenim demesi câiz midir? 18. Eşyânın tesbihi hâl ile midir, kâl ile midir? 19. Denizde avlanan her hayvanın yenilip yenilemeyeceği. 20. Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in dedesinin kılıcı ile öldürülüp öldürülmediği. 21. namazlardan özellikle Cuma ve Bayram namazlarından sonra müsafaha yapmanın bidat olup olmadığı. Kâtip Çelebi, *Fezleke*, II, 183; *Mizânu'l-hak*, 38-132; Nâimâ, *Târih*, VI, 2718.

[224] Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 135-139.

[225] Kâtip Çelebi, *Fezleke*, 148.

[226] Sâkıp Dede, II, 37.

“usûlüne uygun olarak tedrîsât yapılsın” diye vakfiyesine kayd koydu. Tecrid hâşiyesi ve *Mevâkıf Şerhi* derslerini tayin etti. Sonra gelenler “bu dersler felsefîyâttır.” Diyerek kaldırdılar, yerine *Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin okunmasını makul gördüler. Lâkin sadece bunlarla iktifa etmek makul olmadığı için ne felsefîyât kaldı, ne *Hidâye* ne de *Ekmel.*” Ankaravî işrâkîlikte iştirâk ettiği Kâtip Çelebi gibi aklî ilimleri ve aklın istidlâli tavrını makul görür. Zira bu düşünce onun ilim anlayışını meydana getiren unsurlardandır. Hikmete dair Şihâbeddin Sühreverdî’nin *Heyâkili’n-nûr*’unu şerheden ve bu eseri yüzünden Kadızâdeli düşünce tarafından bazı kovuşturmalara uğrayan Hz. Şârih, tasavvufî düşüncesini genişçe kaleme aldığı *Mesnevî* Şerhi ile İslam Düşüncesine küllî bakışı gerçekleştiren kelâm-felsefe-tasavvuf disiplinlerini mezc ederek Osmanlı Düşünce tarihinde önemli bir konumda yer almıştır. Ankaravî bu anlamda ilk dönem kelâmının nass temelli istidlâli ile felsefenin aklî istidlâlini ve tasavvufun keşfi bilgisini eklektik bir tarzda eserlerinde yansıtmıştır. Bu tavır aynı zamanda İbn Arabî ile başlayıp Sadreddin Konevî ile devam eden “tahkîk” tavrının bir süreğidir. Ankaravî’nin bu tavırda mümeyyiz vasfı, Mevlânâ’nın tasavvuf anlayışını içeren *Mesnevî*’dekideki muhtevayı tahkîk konularına bir istidlâl unsuru olarak dâhil etmesidir. Nitekim tüm eserlerinde *Mesnevî* beyitlerini konulara şâhid olarak getirmesi bunun göstergelerindendir.

Ankaravî’nin ilmî hayatı kısmında kaydettiğimiz gibi onun düşüncesini oluşturan üç unsurun (tasavvuf-ehl-i Sünnet akâidi-işrâkî hikmet) parallelinde kelâm-felsefe ve tasavvuf uzlaşması yer almaktadır. Bu üç disiplin mevzû, mebâdi ve mesâilde ortak olmakla beraber, kendilerine hâs ıstılah örgüleri geliştirmişlerdir. Bu açıdan zâhirde birbirlerinden temâyüz ederler. Istılahların farklılığı konunun farklılığını intâc etmez. Ancak konu bir olmakla birlikte, konunun yani eşyânın hakîkatini elde etme keyfiyetinden (yöntem) sâdır olan farklı bakış açıları meydana gelir. Şârih bu durumu küllî akıl konusunda şöyle anlatmaktadır: “İttifak-ı meşâyih-i sûfîyye ve icma-i hükema-i meşşaiyye ve İşrâkîyye bunun üzerinedir ki mevâlid-i selâse ve anâsır-ı erba´ada mutasarrıf eflâk-ı tis´a ve eflâkta müdebbir ve mutasarrıf ukul ve ´ukûlde müdebbir ve mutasarrıf akl-ı küldür ve bu akl-ı kül bir hakîkattir ki her kavmin lisânında bir gûne ibâret ve müsemmâdır… Meşâyih ıstılâhında “hakîkat-i muhammediyye” dedikleridir.”[227] Ancak Rüsûhî Dede, İslam düşüncesi dâiresinin söz konusu üç disiplinle çizildiğini söylemekle beraber, tasavvuf ile dâirenin kemâle erdiğini belirterek, ortaya koyduğu uzlaştırmanın ötesine gider. “Zira usûl-i vusûlu bulmak ve kavâid ve akâidi bilmek bi’l-

227 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 376.

istikrâ 2 tarikla mümkün olur: ya tarik-i fikir ve mütâla´a-i kütüb ve resâil hâsıl olur, bu tarik ulemâ-i kelâmiyye ve hükemâ-i meşşâiyye yoludur ki, bunların zâd ve zâhiresi âsâr-ı kalem ve huruf ve kitaptan hâsıl olan hikemdir. Veyahut bi-tarik-i riyâzet ve tasfiye-i dil hâsıl olur, bu tarik hükemâ-i işrâkiyye ve meşâyih-i sûfiyyenin yoludur ve bunların zâd ve gıdası âsâr-ı reviş tarik-i ilâhî ve envâr-ı esrâr-ı nâ-mütenâhîdir…tarîk-i evvelin esâsı zan ve kıyas ve istidlâl-i aklî üzeredir. Ammâ tarîk-i tasavvufun sâlikleri ve mezheb-i tasarrufun mâlikleri delâil-i aklîyye ve berâhin-i naklîyyeye muhtâc değillerdir. Onun için ki her biri akl-ı küll bağında güllerdir. Bunlar ol tâife-i ´aliyyedir ki, dâima gûşeşleri ulûm ve hikem-i hüdâ üzere ve revişleri âsâr-ı kadem-i Mustafâ üzeredir ki, gûşeşleri ulûmdur."[228]

Ankaravî, "felsefe bir fülse değer mi?!" anlayışına sâhip olan Kadızâdeliler döneminin inhisârcı anlayışına karşı çıkarak, "hikmet-i müte´âliyye" anlamında felsefeye yönelmiş, aklın ve aklî istidlâlin hakîkate ulaşmada yegâne yöntem olduğunu kabul etmese de aklın (akl-ı me´âd) önemini vurgulamıştır.[229]

Ankaravî'nin meşihatliği döneminde ve Kâtip Çelebi'nin IV. Sırada zikrettiği tartışılan konuların en önde geleni semâ', raks ve devrândır. Kadızâdelilerin raks ve devrân ehli olan başta Mevlevî, Halvetî ve Celveti şeyh ve mürîdlerine "tahta tepenler, düdük çalanlar" şeklinde tahkir edici sözler söylemeleri ve bu ritüellerin şerîatın zâhirine ters düştüğünü[230] savunmaları üzerine ve Kadızâde'nin IV. Murad'a bu hususta bir rapor sunması üzerine İsmail Ankaravî cevap mahiyetinde üç gün gibi kısa bir süre içerisinde

---

[228] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 37-38.

[229] Yazdığı son eser olan *Mebde ve Me´âd* risâlesinde (58b-59a) akıl hakkındaki müstakil şiiri şöyledir:

Ger olaydı akıldan eşref vücûd	evvel onu halk ederdi ol vedûd
Hak Teâlâ Âdeme gönderdi tîz	akıl ve imân ve hayâyı ey azîz
Çünki geldi Âdeme Hak'tan Rasûl	dedi bu üçten birini eyle kabûl
Âdem o dem aklı etti ihtiyâr	dedi iman ve hayâ biz ona yâr
Biz akıldan dâimâ ayrılmazız	hiçbir yerde akılsız olmazız
Akıl olmayanda iman ve haya	dahi olmaz bil bunu sen bî-hatâ
Akıldan yeğ bu cihanda ne olur	kim Hüdâ her dem bilinir
Akıl miftâh-ı harîm-i zârdır	akıl misbâh-ı serîr-i nâzdır
Aklıdır şems-i sipehr-i ihtidâ	akıldır râh-ı hâdi-i kibriyâ
Akıldır sâni´ine ârif olan	akıldır Hâlikine hizmet kılan
Akıl olur rehnümây-ı mülk-i cân	akıl olur kâr-sâz ve kâr-dân
Görse akıl fi'l-misil bir sözünü	der bunu düzdü bir üstâd seni
Pes nice mümkün olur bî-üstâd	düzüleli bu âlem-i kevn u fesâd
Mu´allak heft çerh bî-karâr	kendisinden nice olur pâyidâr
Mâh ve hurşid ve sitâre ve felek	onda olan cümle asnâf-ı melek

[230] Kadızâdeliler Hareketi Köprülü Mehmed Paşa'nın (ö. 1072/1661) gayretleri ile sona ermesine rağmen Vani Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685) vaazları ile devam etmiş, İstanbul'da semâ' ve devran yapmak yasaklanmış ve Ankaravî'nin de şeyhlik yaptığı Galata Mevlevîhanesi kapatılmıştır.

21 kıt‘a *Hüccetü's-semâ‘* adlı risâlesini telif etmiş ve yakın dostu Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin (ö. 1053/1644) başkanlığındaki heyete takdim etmiştir.[231] Kabul görülen eserin mukaddimesinde Ankaravî, telif sebebini ve ‘tarîkat münkirleri’ şeklinde tabir ettiği Kadızâdelileri şöyle îzâh eder: “Şeyhu'l-Mevlevî İsmail Ankaravî buyurur ki, tahkîkan bizim karındaşlarımızdan bazısı vaktakim tarikimize taan ve erkânımıza münkir olanlardan bazısını gördüler ise öyle erkânımız ki ol şeyhimizin erkânıdır ve sultan-ı mürşidimizin tarikidir. Öyle sultan ki bizim ve arifinin ve vasılinin ve âşıkinin mevlası ve efendisidir. Allah teala kademlerimizi onun tarik-i metininde sabit eylesin. Ol taan ve münkir olanları ihvanımız gördüklerinde bu fakirden iltimas ve taleb eylediler ki ol münkirine cevab-i safi ile cevab veririz ve onlara beyan-ı kafi ile beyan kılarız ve bu münkirler üzere kelâm-ı rasûlden ve ekâvil-i ulemâ-yı fuhulden hüccet ibrâz eyleyelim. Zira bu münkirler zu‘m eylediler ki tahkîkan bu tarik bid‘at ve dalâlet ola ve bu tarikin sâlikleri mübtedi ve ehl-i vebâl ola. Biz Allah'a sığınırız ehl-i kemâle su-i zan eylemeden. Ve bu münkirler bilmediler ki tahkîkan bu tarik tarik-i kadim ve sırat-ı müstakimdir. Zira meşâyih-ı sofiyyeden bazı mütekaddimîn Hazret-i Cüneyd ve Şibli ve Nuri gibi ve bunlardan gayrı semâ‘ ve raks eylediler ve dahi ulema-i diniyyeden müteahhirinin ekseri Hazret-i Ebu Talib-i Mekki ve İmam-ı Gazzâlî ve Şeyh Ebu Necib Sühreverdi ve Necmeddin-i Daye ve bunlar emsali bila-nihaye sultanlar bu raks ve semâ‘ı bir taife için helal ve bir taife için mübah ve bir taife için mekruh ve bir taife için haram addeylediler. İnşallah-ü teala an karib ale't-tafsil beyanı cem‘an gelir...”[232]

Semâ‘ın Mevlevîlik erkânından olması, Kadızâdelilerin Mevlevîlere hücûmuna sebebiyet vermiştir. Ankaravî semâ‘ın öncelikle nasslara, sünnî kaynaklara ve büyük meşâyihin düşüncelerine muhâlif bir rükün olmadığını, müstakillen Hüccetü's-semâ‘da ve Kadızâdelilerden Cerrâh Şeyhi Vâiz İbrahim'e cevap verdiği Arapça *Risâletü't-tenzihiyye fi Şe'ni'l-Mevlevîyye*'de ele alır. Bunun dışında *Minhâc*'ın I. Kısmın IX. ve X. Bâblarını, *Kırk Hadis Şerhi*'nde VI. Hadisin şerhini semâ'ın dayanaklarına tahsis eder. Şârih'in semâ‘ı savunurken asıl gâyesi, özelde Mevlevîliğin genelde de tasavvufun Kur'an ve Sünnete ters düşmediği, hatta kaynak olarak onlardan neş'et ettiğidir. Ankaravî'nin gerek semâ‘ gerek semâ meclisinde veya diğer zaman ve mekanlarda def ve diğer musiki aletlerini çalma konusundaki görüşü bunlar hakkında tahrim hükmünün verilemiyeceğidir. Kadızâdelilerin bid‘at-i seyyie olarak gördüğü semâ‘ ve musikiyi

---

[231] SâkıpDede, II, 38.
[232] İ. Ankaravî, *Hüccetü's-semâ‘*, İstanbul 1286, 4-5.

Ankaravî bid‘at-i hasene olarak niteler ve dolayısıyla mezmûm olmadığını belirtir. Ancak semâ‘ ve musikiyi bir oyun ve eğlence olarak gören, nefs ve hevâsını teşvik için icrâ edenin bu amelini tahrim eder.[233] Şârih'in semâ‘ı tahsin etmesi bazı faydalar tahsil etmesine dayanır. "cümle fevâidden biri: riyâzet ve mücâhede erbâbı (çilekeş cânlar ve dedeler) mücâhedenin kesretinden ba‘zen kelâl ve melâle uğrar, kendilerini amelden alıkoyacak bir kabz istilâ eder. İşte bu ârızanın def‘i için meşâyih-i müteahhirîn asvât-ı tayyibe ve eş‘âr-ı müşevvikadan ibâret rûhânî bir terkib tertib eylemişlerdir. O vasıta ile mücâhede ehlinin kabzı ve kelâli zâil olur. Kendilerinde yeniden şevk-i vahdet zuhûra gelir. Semâ âşık kalblerinin sükûnuna bâ‘is, sâdık gönüllerinin sürûruna bâdî, sâliklerin derdine devâ, sâirlerin de rûhuna gıdâdır."[234]

Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin oluşturduğu heyete takdim edilen Hüccetü'semâ‘'daki semâ‘ savunusu üzerine Üsküdârî Şeyh olarak meşhûr Aziz Mahmûd Hüdâî el-Celvetî başta olmak üzere devrin meşayihinden övgü dolu mektuplar alır. Bu durum aynı zamanda tasavvuf ve cehri zikir açısından tarîkat erkânını müdafaa çerçevesinde Rüsûhî Dede'nin ilmindeki güvenilirliğin tasavvufî çevrelerce tescili anlamına gelmektedir.

İsmail Ankaravî sadece semâ‘yı savunarak Mevlevîliği savunmaz. Bunun yanında özellikle *Kırk Hadis Şerhi*'nde Mevlevî düşüncenin referans kitabı olan *Mesnevî*'nin dil (Farsça) ve form (şiir) açısından dini meşruiyetini delillendirir.[235] Kırk hadis Şerhi Kadızâdeli düşüncenin özelde Mevlevîliğe genelde tasavvuf ve âdâbına yönelttiği tüm eleştirilere hadis ve *Mesnevî* beyitleriyle cevap mahiyetinde olmak üzere Kırk hadis Şerhçiliği türünde diğer eserlerden imtiyaz kazanır.

Katip Çelebi'nin sıraladığı tartışma konularından VI.sı ve ve üzerine müstakil Risâlelerin olduğu sigara içme bahsi Ankaravî tarafından da ele alınmıştır. Kadızâde'nin IV. Murad'a tütün içenlerin öldürülebilirliğine dair fetva vermesi ve tütün kullanımın yasaklanması üzerine[236] Ankaravî bir Risâle telif eder. Risâlesinde şer´i deliller, helal, haram ve mubah konularında açıklama yaptıktan sonra sigara hakkındaki görüşünü şöyle açıklar: "sigaranın çirkin olduğunda şüphe duymuyorum. Sigara hakkında övücü konuşanı da kabul etmiyorum. Ancak ben sigaranın haram olduğuna kâil değilim.

---

233 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam'da Semâ‘ ve Musiki*, İstanbul 1976.

234 İ. Ankaravî, *Nisâbu'l-mevlevî*, trc. Tâhiru'l-mevlevî, 40.

235 İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf*, 35-46.

236 İbrahim Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/I, 197, 365; Ahmet Mumcu, *Osmanlı'da Siyaseten Katl*, Ankara 1985, 109.

Nitekim ilim sahibi olmayan kimseler şâri´ (a.s.)'den her hangi bir hüküm vârid olmadığı halde, kalplere şifa vermeyen, örümcek ağından daha gevşek ve tabut taşımaktan daha hafif delillere yapışarak sigaradaki çirkinlik vasfında mübalağaya gitmişlerdir." Bundan sonra sigaranın haram olmadığına dair delillerini tahrimde bulunanların delillerini bir bir çürüterek tafsil etmeye girişir. Tahrimde bulunanların ileri sürdükleri 15 delile cevap verdikten sonra şu hükmü getirir: "bu sigara bidat ve kabihtir. Ancak hükmü meçhuldür. Dinde güvenilir olan kimse onun haram veya helalliğini öne süremez… Bununla birlikte evlâ olan sigarayı bırakmaya muktedir olanın sigarayı terketmesidir. En azından namaz ve iftar vaktinde içmemesi, içtiğinde ise ağzını yıkamasıdır."

Kâtip Çelebi'nin 8. ve 9. sırada kaydettiği Muhyiddin İbn Arabî'nin firavun'un imanı meselesindeki kanaatinin haklılığı ve tasavvufî düşüncesinden dolayı tekfir edilip edilmeyeceğidir. Rüsûhî Dede bu konuyu özellikle *Mesnevî*'nin VII. Cildinin şerhinde ele alır. Fusûsu'l-hikemin Musa fassında yer alan Firavun'un imanı konusu, Ankaravî'nin Fusûs muhtasarı şerhi *Zübdetü'l-fuhus fi nakşi'l-fusûs*'da bulunmamaktadır. VII. Cildin varlığına itiraz edenlerin delillerinden biri de, bu cildin İbn Arabî aleyhine beyitler ihtivâ etmesidir.[237] Muterizlerin iddiasına göre İsmail Ankaravî bu cildi şerhederek Kadızâdelilere hoş görünmeye çalışmış veya Kadızâdelileri destekleyen IV. Murad'ın zorlamasıyla bu sahte cildin şerhini telife başlamıştır. Ancak meşihat hayatı boyunca Kadızâdelilere yönelik cevap mahiyetinde eserler kaleme alan ve özellikle altı defter *Mesnevî* şerhi boyunca onların düşüncelerini kınayan Ankaravî'nin Kadızâdelilere hoş görünmek için VII. Cildi şerhetmesi itirazı ilk bakışta makul göstermemektedir. Nitekim eserlerinin çoğunda İbn Arabî düşüncesini referans olarak kabul eden ve onu "Şeyh-i Ekber" lakabıyla zikreden Şârih'in bu ciltte yer alan bazı beyitlerden dolayı İbn Arabî'yi Kadızâdeli düşüncesi paralelinde tahkir ve hatta tekfir etmesi söz konusu değildir. Cildin şerhedilme sebebinin IV. Murad'ın zorlamasıyla olduğuna dair de her hangi bir tarihsel kanıt bulunmamaktadır. Her ne kadar Ahmet Avni Konuk, Ankaravî'nin Fatiha tefsiri *Futûhât-ı 'Ayniyye*'sinin 73, 74 ve 76. sayfalarında bu icbara telmihte bulunan bazı

---

[237] Beyitler şunlardır: " O kimse ki Ona Hatmü'l-evliya ta'bîr eder; sana cahîm ve sakar me'vâdır. Bu tasavvuf değildir, tevhîd dahi değildir. Bu tasarruf ey azîz 'ayn-ı küfürdür. Hatmü'l-evliyânın yolunu tuttum diye, Hatmü'l-enbiyânın kavlini terk etmiştir. Âgâh ol, doğru yol câdde-i şer'dir, eğri gidiciliği bırak da menzilden kalma! Dâimâ şekâvet içinde adım atıyorsun; binâenâleyh ey âdem, sen hatmü'l-eşkiyâsın. Vahyin naslarına hulûs cihetinden sıdk getir, kalbi *Fusûs*'dan ve Nusûs'dan boşalt. Zira bizim mezhebimiz tevhid ve sekr-i ilâhîdir, ne hulûl ne de fuzûldür." A.Avni Konuk, *Mesnevî Şerhi*, I, 47. Beyitlerin Ankaravî tercümesi ve şerhi için bkz. İ. Ankaravî, *VII. Cild şerhi*, 98a-104a. Bazı münekkidler İbn Arabî hakkında beyitlerde "Şeyh-i ekferest" tabirinin bulunduğunu söylüyorlarsa da VII. Cildde bulunmamaktadır. Bu açıdan İbn Arabî'nin tekfiri değil, VII. Cild münekkidleri nazarında tenkidi söz konusudur.

ifâdeleri olduğunu söylüyorsa da[238], eserinde buna dair her hangi bir telmihi dahi olmayıp, varolan sadece yedi rakamının tasavvufî sembolizminden ibarettir. Dolayısıyla muahhar dönemdeki VII. Cild muterizlerinin Ankaravî'ye yönelttikleri bu suçlama yöneltilen itirazlar içerisinde en asılsız olanıdır. Diğer taraftan İsmail Ankaravî gibi İstanbul Mevlevîliğinin piri addedilebilecek bir kimsenin, Kadızâdelilerin baskılarına boyun eğip de İbn Arabî aleyhinde düşünceler ileri sürmesi için bu cildi şerhetmek yerine konuyla ilgili red babında müstakil bir Risâle kaleme alması daha makul bir tavır olurdu. Bununla birlikte sadece 10 beyitten ibaret olan ve zâhiren İbn Arabî aleyhine gözüken beyitleri tevil eden Şârih, Şeyh-i Ekber aleyhine her hangi bir ifâde kullanmamıştır. Bilakis bu beyitler Ankaravî'ye göre İbn Arabî ile ilgili olmayıp, İbn Arabî düşüncesini yanlış tasavvur eden ve ona tabi olduklarını söyleyen "vücûdiyye" fırkasının görüşlerine bir tenkiddir. Şârih bunu şöyle îzâh eder: "Hz. Mevlânâ'nın (ks.) bu müceledde vaki olan bu bir kaç ebyât ve kelimâtını bazı kâsiru'l-fehm olanlar ve hakîkat-i manadan gâfil kılanlar Şeyh-i Ekber hz.lerinin kendi nefislerine ta'n ve kadh zan eylemişler ve bu beyitler Hz. Şeyh-i Ekber'i zem ve kadhdır" demişler ve lakin hakîkat-i manadan gâfil olmuşlar… Bu beyitler Şeyh-i Ekber hazretlerinin kendi nefislerine ta'n ve kadh olmayıp belki mutlak böyle diyen kâile ta'n ve kadh olduğu tahkîk ve tafsîl kıla."[239]

VII. ciltte zâhirde İbn Arabî ve düşüncesi aleyhine gözüken beyitler temelde 2 tenkidi içermektedir: birincisi, İbn Arabî'nin Firavun'un mümin olarak öldüğünü söylemesi[240]; ikincisi, kendisini "hâtemü'l-velâye" olarak kabul etmesidir. İsmail Ankaravî firavun'un imanla öldüğü inancını öncelikle cumuhurun akîdesine ve ehl-i Sünnet ve cemaat anlayışına muvâfık bulmaz. Bununla beraber İbn Arabî'nin Fusûs'ta veya diğer eserlerinde bunu ileri sürdüğüne dair kendisine yöneltilecek bir itiraza da 2 açıdan cevap verir. Birincisi firavunun imanla gittiğine dair iddiayı İbn Arabî, ne Fusûs'ta ne de Fütûhât ve diğer kitaplarında ileri sürmemiştir[241]. Şârih bu hususta Şeyh Şa'râvî'ye

---

238 A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 43.

239 İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 98a.

240 Beyitler şunlardır: "1.Firavuun'un ruhu tâhir ve mutahhar oldu diyen kimsenin sözü, şiddetli rüzgârın önündeki mum gibi olmuştur. 2.Firavun tâhir gitti diyen kimse, onun imansız gittiğini belirten ağleb hükmü ardına koymuştur. O kimse başını kardan daha soğuk olan delile koymuştur. 3. O kimse Musa ile firavunu imanda pak ve tahir olmada bir oldu zanneyledi. O kimse firavunun ölüm vaktinde amentü demesinden şüpheye düştü." İbn Arabî'yi bu hususta tekfir eden Sadüddin Taftazâni'nin ileri sürdüğü deliller ve İsmail Fenni Ertuğrul'un cevapları için bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991.

241 İsmail Ankaravî bunu şu şekilde îzâh etmektedir: "**Vech-i evvel** oldur ki, ulemâ-i dinden ve meşâyih-i güzinden nice kibâr tahkîk ve tasrîh eylemişlerdir ki, bu kavil şeyh-i ekberin kavli değildir. Belki bazı melâhide sonradan getirip bunu Fusûs'a halt eylemiştir. Nitekim bu cümleden Muhammediyye sahibi Yazıcızâde Fusûs'a olan şerhinde böyle diye tahkîk ve tasrih eylediği meşhûr ve mütesadifdir. Ve bu

dayanarak firavunun iman ederek ölmesi mevzûunun Şeyh-i Ekber'in eserlerine sonradan ithal edildiğini kabul eder. Ancak Ankaravî bu kabûlün şüpheli bir kabûl olacağını da varsayarak kavli ikinci açıdan tevile tabi tutar. Bu tevil iki kısma ayrılır: birincisi firavun ile kastettiği kendi nefsidir. Buna göre firavun tarihsel bir şahsiyet olmayıp, Allah'ın celâl tecellisi olup İbn Arabî'nin nefsi bu tecelliye mecla olmuştur.[242] Dolayısıyla firavun burada "nefs"in bir sembolüdür ve İbn Arabî nefsini tezkiye eden muhakkik arif olarak, firavun nefsini manevî kirlerden temizlemiş, yani firavun nefsini "tâhir ve mutahhar" kılmıştır. İkincisi ise, bu beytin şatahat türünden bir söz şeklinde kabul edilmesidir.

cümleden biri dahi, efdal-i ulemâ-i din ve a'raf-i urefâ-yı güzin Şeyh Şa'râvi (rh.a.) Fütûhât'tan intihâb eylediği kitabında der ki: "Fütûhât'ın bazı mahallinde zâhiri ahkam-i şerîata muhalif olan kelimâtı tayy edip şerîata muvâfık gelen kelimâtı intihâb eyledim, bu vecih üzere Fütûhât'ı tamam eyledikten sonra 955 senesinde mefharu'l-meşâyih Şemseddin Ebu't-tayyip el-Medenî benim ziyaretime geldi. Meğer kendi yanlarında Şeyh-i Ekber hz.lerinin kendi hatlarıyla olan Fusûs'tan yazılmış ve onunla mukabele kılınmış bir Fusûs var imiş, sair Fusûsa muhalif ol nüshada bu kelime bulunmadı. Pes bildim ki bazı melâhide asl-ı nüshaya kalem katıp ziyade etmişler. Pes bundan malum olur ki, sair Fusûslarda dahi, zâhir ve nusûsa muhalif olan kelimât sonra halt olmuş ola. Zira Fütûhâtın nice mevâzi'inde Şeyh hz.leri firavunun imansız gittiğine tasrih eylemişlerdir. Bu dahi delil olur ki, Fusûs'da olan kavil asl-ı nüshada olmaya ve illa birinde iman ile gittiğine ve birinde dahi (99/b) imansız gittiğine zâhib olmakta tenâkuz vaki olur. Hz. Şeyhin sâhat-i ilmi levs-i tenakuzdan pak ve berîdir. Nitekim Fütûhât'ın bir mahallinde firavunun imansız gittiğine ve bu gûne tasrih edip buyururlar: "Tevbe teklif anında farz olan şeydir. Tevbe, tekliften düşülen ana tehir edildiğinde kabul olunmaz. Bundan dolayı da firavunun imanı kabul edilmemiştir." Ve kezâlik firavunun adem-i imanına bir mahalde dahi tasrih edip buyururlar: "Firavun ve Nemrud cehennemde ebedi kalıcıdırlar." Ve bir mahalde dahi buyururlar: "Firavun cehennemden ebediyyen çıkmayacak gruptandır." Ve bunlar emsali Fütûhât'ın nice mevâzi'inde firavunun imansız gitmesi tasrih eylemişlerdir. Ve Şeyh Şa'râvi hz.leri müntehâbında bu delilleri ve bunun emsali Fütûhât'ın nice mevâzi'inde nakl eyledikten sonra buyururlar: "Fütûhât'ın çeşitli yerlerinde Şeyh, firavunun imanlı olduğunu tasrih etmiştir diyen kimse, şeyhe iftira atıp, yalan söylemiştir. Zira şeyhin ilmi genişliği nassın hilâfına söz sarfetmekten uzaktır." Pes Şa'râvinin bu sözleri Fusûs'ta zâhir, nususa muhalif olan mesâil ve akvâl Hz. Şeyh'in değildir. Belki Şeyh hz.lerine iftiradır demeyi iş'âr eyler. Lakin za'ftan hâlî değildir. Çünkim meşâyih-i 'izâmdan nice kibâr "Allah firavunu tahir ve mutahhar kabzetti" kavlini Şeyh hz.lerinin kavli olduğunu ispat eylemişlerdir. Eğer bunların bu kavli sahih farz olunursa. Pes Hz. Mevlânâ'nın (ruh-u firavn an ki tahir gofte est/ şemi piş bad o hoş hafte est) buyurdukları beyit ve bunun mâba'dinde olan beyitler ruh-u firavun tahirdir diyen kâil her kim ise onun hakkında olmaz. Fefhem." İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 99a-99b. Beyitte geçen "firavun tâhir gitti" ifâdesi *Fusûs*'un Musa fassında yer almayıp, *Fütûhât*'ın 198. babında farklı bir ifâde ile bulunmaktadır: "…Binâenaleyh Allah Teâlâ onu tâhir olarak kabz etti. Ve kâfir müslüman olduğu vakit onun üzerine gusül etmek vâcip olur." İmdi onun garkı kendisi için gusül oldu ve mutahhar olarak kbaz etti. Ba'de'l-imân masiyet icrâsına da vakit kalmadı. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1992, IV, 304.

242 "Ve amma vech-i sânî oldur ki, farz edelim ki, ruh-u firavuna tahir ve mutahhar diyen Şeyh-i Ekber hz.leri olsun "Allah onu tahir ve mutahhar kabzetti" kavlini ol hazret *Fusûsu'l-hikem*'de kendileri kitâbet kılsın, yine bu ebyât şeyh hz.leri hakkında olmaz. Zira ol kâmil râh-ı hakîkatın süvârıdır ki, sırr-ı cemâl-i ilâhîden ve mana-i celâl-i rabbaniden ol âgâhdır, câizdir ol sâhib-i kemâlin Hz. Musa'dan murad kendi mazhar-ı cemal-i ilâhî olan ruh-u şerifleri ola ve firavundan murâd mazhar-ı celal-i rabbani olan nefisleri ola. Nitekim kendileri *Fukûk* nam-kitabında ulema benim zâhir-i şer'a muhalif görünen kelâm ile şüpheye düşmesinler. Zira benim muradım ahval-ı nefsi beyandır. Mümin desem murâdım ruhumdur; kâfir desem murâdım nefsimdir, diye buyurmuşlardır. Ve ba'îd değildir ki, bu mesele dahi bu kabilden ola. Husûsan bir âhar mahalde buyururlar: ruhu musa ve aklı harunu ve nefsi firavunu ve heva hamanı. Firavundan muradları kendi nefisleri olduğuna kendi kelâmlarında bu kadar işâret olacak "Allah onu tahir ve mutahhar kabzetti" kelâmından murad-ı şerifleri benim nefsim envar-ı tevhid ile tahir ve mutahhar olup şirk-i hâfî levsinden onda asla bir şey kalmayıp, Hak Teâlâ hz.leri onu tahir ve mutahhar kabz eyleyip ölmezden evvel öldürdü. Ve fenay-ı hakiki mertebesine onu irgördü, denile caiz olur. bu takdirce hem bu ebyat-ı selase Hz. Şeyh'in hakkında olmayıp onun kavlini bila tevil zâhire haml edip ruh-u firavun imanla tahir ve mutahhar oldu diyen kimselerin hakkında olur." İ. Ankaravî, *VII.cild Şerhi*, 99b-100a.

Nitekim evliyadan şerîatın zâhirine muhâlif hal ve lafızlar sadır olmuştur. Ancak bu lafızları zâhirine hamletmemek gerektir. Dolayısıyla beyitteki "firavun tahir ve mutahhar gitti." Sözü zâhirî anlamına hamletmek itikadi açıdan küfre sebebiyet verir. Ve beyitte tenkid edilen kimse de İbn Arabî değil, onun bu sözünü zâhiri anlamıyla anlayan veya "ben bu sözün zâhiriyle mukayyedim" diyen kimsedir. dolayısıyla beyit İbn Arabî gibi kendi nefsini tathir etmeden "firavunun ruhu tahirdir." diyen ve/veya İbn Arabî'nin sözünü kendi nefsini tathir etmediği için zâhiri anlamına hamleden kimseye yöneliktir.[243]

Zamanındaki Mevlevî meşâyihinin Ankaravî'nin şerhetmesiyle birlikte çeşitli itirazlarına mûceb olan ve Kadızâdeliler veya onların düşüncelerini siyâseten paylaşan IV. Murad'ın icbârı dolayısıyla Ankaravî tarafından şerhe konu teşkil eden VII. Cilddeki İbn Arabî aleyhine beyitlerin ikinci kısmının mevzûu, İbn Arabî'nin kendisini hatmü'l-evliyâ olarak belirtmesidir.[244] İsmail Ankaravî'ye göre İbn Arabî öncelikle mutlak değil mukayyed açıdan hatmü'l-velâyedir. Beyitteki tariz kendisine hatmü'velâye diyen İbn Arabî'ye değil, İbn Arabî'yi mutlak açıdan hatmü'l-velâye kabul edenedir ve böyle itikad eden birisinin yeri, Sünnete, cumhûr-u ulemâya ve evliyâya muhâlif itikâd ettiğinden, cehennemdir. İbn Arabî'nin hatmü'l-velâye olması velâyet mevzûunun bilinmesine menûttur

İsmail Ankaravî'ye göre velâyet, velâyet-i muhammediyye-i mukayyede ve velâyet-i âmme-i mutlaka olmak üzere ikiye ayrılır. Muhammedi velâyetin 3, genel mutlak velâyetin 1 hâtemi vardır ki Hz. İsa'dır. Hz. İsa âhir zamanda gelecek ve ondan sonra hem zâhir hem de bâtın açıdan hiç veli mevcud olmayıp genel velâyet onda hatm olacaktır. Hz. İsa'nın hatmiyyetine hâtem-i ekber denir. Muhammedi velâyetin birinci

---

[243] "Kezâlik (Allah onu tahir ve mutahhar) kavlini ve (ben hatmü'l-evliyâyım) kavlini Şeyh-i Ekber hz.leri hem buyurmuşlardır. Lakin bir kimse bu iki kavlin hakîkatinin ne idiğini bilmese ve bu iki kavlin sırlarından gafil olup hemân zâhirlerine itikad kılıp "firavun imanla öldü ve Şeyh-i Ekber hz.leri hâtem-i evliya oldu, ben buna mu'tekidim" dese, kafir ve asi olur. Amma bu iki kavlin sırrını ve hakîkatini bilse ve bunlardan maksûd ne idiğine vâkıf-ı ârif olsa ona âlim-i rabbani denir. Çünkim "ruh-u firavun tahirdir" diyen kimsenin sû-i halini ve kubh-u hisâlini beyân eylediler." İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 100b. İlk Fusûs şârihlerinden Abdürrezzak Kâşânî de şerhinde firavunun hakîkat-i imanla gitmediğine kâildir. Bkz. Kâşânî, *Şerh-i Fusûsi'l-hikem*, 264.

[244] İbn Arabî *Fütûhât*'ın 43. babında der ki: "ben şüphesiz hatmü'l-velâyeyim. Hâşimî mesihle beraber buna vâris oldu." İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 244. ve yine aynı eserin 65. bâbında der: "bir gece rüya gördüm. Ve onu Allah Teâlâ'dan beşâret bildim. Zira o şu hadisin mutâbıkı idi ki, Hz. Peygamber buyurmuştur: "peygamberler şu duvara benzerler ki, bir kimse onu binâ etti. O bina tamamlanınca bir kerpiç eksik kaldı. İşte duvar benimle kemâle erdi. Benden sonra başka bir nebi yoktur." "ve ben Mekke-i Mükerremede idim. Vâkıada gördüm ki, Kâbenin bir kerpici altından ve bir kerpici gümüşten binâ olunmuş ve tamamlanmış. Nazar eyledim. Rükn-i yemânî ile rükn-i şâmî arasında 2 kerpiç eksik gördüm. Kabenin en yüksek sırasındaki birisi altın ve diğeri gümüş olan eksik 2 kerpicin yerine kendimi muntabi' buldum. Ve Kabe duvarı benimle tamamlandı. Vakıamdan uyandım. Hak Teâlâ'ya şükrettim. Ve bunu Hatmü'l-velâye olduğuma beşâret bildim." Ayrıca bkz. İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 100b-101a.

türden hâtemi ise Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin hâtem olmasının temeli, bu âlemde sûret ve mana/zâhir ve bâtın açısından tasarrufu câmi' olması ve velâyetinin Rasûlüllâh'a halife olmaya makrûn olmasıdır. Hz. Ali'nin hatmine hatm-i kebîr denir. Muhammedî velâyetin ikinci türden hâtemi İmâm Muhammed Mehdî'dir. O sûret ve mânâda tasarrufu câmi' olmakla beraber hilâfete makrûn değildir. Âhir zamanda zuhûr edecek ve kendisinden sonra zâhiran bu âlemde mutasarrıf bir veli ortaya çıkmayacaktır. Buna hâtem-i sağîra denir. Üçüncü türden muhammedî velâyetin hâtemi mevzûu bahsimiz olan İbn Arabî'nin hâtmiyyetidir. Bu velâyet zâhir ve bâtın açısından ne tasarrufu câmi'dir ne de hilâfete makrûndur. Hâtemü'l-velâye olarak İbn Arabî sadece muhammedî meşreb üzere olan manevî tasarrufun mazharıdır. Bu açıdan bir kimse Şeyh-i Ekber'in hâtem-i velâyet-i mukayyede olduğunu söylese, bu sözden dolayı o kimseye her hangi bir zarar gelmez. Onun yeri de cehennem olmaz. Zira burada itibârî bir durum vardır. Bu itibara göre bir kimse "Şeyh-i ekber hâtemü'l-evliyâdır" dese ve mukayyed muhammedî velâyet itibârını gözetse doğru söylemiştir. Bir kimse de "Şeyh-i Ekber hâtemü'l-evliyâ değildir." Dese ve mutlak açıdan genel velâyetin ve/veya ilk iki türden muhammedi mukayyed velâyetin hâtemi olmaması itibarını gözetse yine doğru söylemiştir. Bununla birlikte Şeyh'in tüm evliyânın hâtemi olmadığı meşhûrdur ve ona hâtem-i evliyây-ı muhammediyye öngörmek bir zorlamadan ibârettir. Zira ondan sonra gelen evliyâ da muhammedi evliyâdır. Dolayısıyla İbn Arabî'den sonra gelen evliyâyı diğer peygamberlerin velâyet veya meşrebiyle sınırlamak azınlığın görüşü olup cumhura muhâliftir.Ankaravî sülûkunun başlangıcındaki seyahati sırasında "Şeyh-i Ekber'e mutlak açıdan hâtem-i evliyâdır ve Şeyh'ten sonra gelen evliya bi'l-asâle evliya değildir, sadece şeyhin nâibleridir. Onun bâtınan rûhâniyyetinin onlara mu'âvin olmasıyla veli olmuşlar ve cümlesi ulûm ve irfânı onun mişkât-ı rûhundan ahz kılmışlardır." diyen kimselerle karşılaştığını, ancak bu kimselerin tasavvuf ve tevhidin sırrını eksik idrâk ettiklerini bizlere aktarır. Ankaravî'ye göre tasavvuf kitap ve Sünnete, icmâ'-i ümmete muhâlif olursa şerîatta tasarruf etmek anlamına gelir ki, hakîkatin ayn'ı (hâricî varlık düzeyinde) olan şerîatta bir kimse kendi ilim ve aklının muktezâsına göre tasarruf eylerse bu 'ayn-ı küfür yani küfrün ta kendisidir. Şârih bunu şu şekilde açıklar: "Ey Hz. Şeyh-i Ekber'e cumhura muhâlif hâtemu'l-evliyâdır diyen ve bunu tasavvuf bilen ve ilmini dahi sırr-ı tevhid anlayan aziz, eğer hakîkatine bakarsan şer'-i şerifde akıl ve rey'le bu gûne tasarruf 'ayn-ı küfürdür. Zira bir şeye ki, şâri' tarafından Kitab ve Sünnette asla izin olmamış ola ve bir kimse şâri'in emrini ve cumhur-u ehl-i Sünnetin itikadına muhalif şerîatte o şeyin sıhhatini iddia kıla, o kimse şer'de tasarruf eylemiş olur. Bu ise küfr-ü mahzdır. Mümin olan, sâhib-i

şerîatin kavliyle amel kılar. Ve hemân onun şer'ine tâbi' olur ve Sünnet-i seniyyesi üzere sülûk eder."[245]

İsmail Ankaravî, İbn Arabî'ye zâhirde ta'riz gibi gözüken söz konusu beyitlerin Şeyh-i Ekber ile doğrudan alakası olmadığını, hâtemü'l-evliyâ olan Şeyh-i Ekber'in şerîatin zâhirine muvâfık düşmeyen bazı kapalı sözlerine yapışıp, şerîatın dışında kendisine bir yol belirleyen kimselerle ilgili olduğunu her bir beytin şerhinde vurgular. Bu tavrı aynı zamanda zamâne Mevlevîlere bir tenbihe de işâret etmektedir. Nitekim daha önce de zikrettiğimiz gibi tarîkat içinde kalenderî-melâmî görünüşlü dervişler bulunmaktadır ve onlar amellerde ihlâs anlamındaki hakiki melâmet tavrından şerîattaki muâmelâtı terkederek uzaklaşmışlardır. Ve bu kimselerin şerîata muhâlif hareket etmelerinde Hz. Mevlânâ'nın zâhir-i şerîata muhâlif bazı sözlerine tâbi olmalarıdır. Bu sözler sekr, fenâ veya mahv halinde söylenmiş sözler olup, aslolan sahv, bekâ ve temkin halinde söyledikleridir. Birinci hâlde söylenmiş sözlerin anlamı ikinci halde söylenen sözler ile açıklık kazanır. Bir diğer ifâdeyle bâtın olanı anlamak zâhir ile amel etme şartına bağlıdır. Aksi takdirde tutarsızlık içinde kalınacak ve sırat-ı müstakimden ayrılınacaktır. Bununla birlikte Şeyh-i Ekber'in veya Mevlânâ'nın bu türden bazı sözleriyle amel etmeden mürîdleri sakındırmak, Şeyh'in veya Mevlânâ'nın manevî mertebelerinden hissedâr olmaktan sakındırmak anlamına gelmemektedir. Nitekim Ankaravî'ye göre Mevlânâ *Mesnevî*'nin VII. Cildinde İbn Arabî'ye taarruz gibi gözüken bu beyitlerde kastettiği hem İbn Arabî'nin hem de kendisinin bazı sözlerini yanlış anlayanlardır. Şârihin bu kimselere tavsiyesi şöyledir: "ey tarik-i ehl-i Sünnet ve'l-cemaat olan ve Şeyh-i Ekber hz. lerinin kelimât-ı ğamîzasıyla amel kılan, sen hem her dem kademi tarik-i şakâvette vurursun ve tarik-i müstakimi koyup iskât-ı teklifât edip dalâlet yoluna sülûk korsun. Sen ey fakir, hâtemu'l-eşkiyâ olursun ki, şakâvet ve dalâletin nihâyet ve gâyeti efdal-i enbiya (a.s.) hz.lerinin buyurduğunu terk edip ona muhalif bir âharın kavliyle amel eylemektir. Bunda tenbîh budur ki, evliyâullahın kelimâtı eğer Rasûlüllahın ahâdis-i şerifesine muvâfık ve Sünnet-i seniyyesine mutâbık olursa onunla amel eylemek layık olur ve eğer şer'-i şerife zâhiran muhalif olup, dakîka-i şer'iyyeden şöyle ki, bir dakîkayı nefy eder ise, onunla amel eylememek vâcib ve lâzım gelir. (ilmine vâkıf olmadığın şeyin ardında durma.) âyeti kerimesinin hasebince onu ehline ve sâhibine tefvîz eylemek evlâ ve enfa' olur."[246]

---

[245] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 102b.
[246] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 103a.

Rüsûhî Dede'nin meşîhât hayatı boyunca üzerinde ısrarla durduğu noktalardan en önemlisi, tasavvufî hayatın olmazsa olmaz gerekliliklerinden birisinin seyr ü sülûk olmasıdır. Seyr ü sülûkta bulunmak öncelikle bir şeyhe intisâb etmeyi gerektirdiği gibi Kitap ve Sünnetle amel etmeye mebnîdir. Bu açıdan sülûkun nihâyetinde tahsil edilecek tevhid ilmine dair esrâr ve manalar, sâlik için ancak nihâî gaye olacaktır. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre sülûkunun başlangıcında olan sâliki Şeyh-i Ekber'in *Fusûsu'l-hikem* ve Sadreddin Konevî'nin *Nusûs*'u gibi hakîkat esrârına ve marifetlerine dair metinlerden sakındırmak gerekir. Nitekim VII. Cilddeki "Vahyin nasslarına hulûs cihetinden sıdk getir, kalbi *Fusûs*'dan ve *Nusûs*'dan boşalt" beyti bu uyarıyı içermektedir. Ankaravî İbn Arabî ve Konevî'nin eserlerine muhâif bir sufî değildir. Aksine Fusûs muhtasarını şerh etmiş ve eserlerinde Konevî'nin kitaplarına atıfta bulunmuştur. Ancak her iki şeyhin eserlerindeki ilmi anlayabilmek veya onların söyledikleriyle amel etmek, onların da başlangıçta yapmış olduklarını yapmakla yani Kitap ve Sünnet ekseninde seyr ü sülûku tamamlamakla tahakkuk edecek bir şeydir. Aksi takdirde tarihsel açıdan da örnekleri görüleceği üzere sülûkunu ikmâle erdirmemiş bir çok kimse "tevhid izâfetleri iskât etmektir." Anlayışı uyarınca şerîatla mükellef olmayı terketmiş ve sadece İbn Arabî'nin düşüncelerine mutekid olarak ilhâda düşmüştür. Nitekim bir çok meşâyih mürîdlerini İbn Arabî ve Konevî'nin eserlerini okumaktan men' etmiştir.[247] Mevlânâ da VII. Ciltteki bu beyitle mürîdânını Kitap ve Sünnetle amel etmeye teşvik edip, aşk ve şevk tarikini zayıflatan kitapları okumayı engellemiştir.[248]

Ankaravî bununla birlikte yukarıdaki beyti takip eden ve İbn Arabî aleyhine gözüken son beytin –ki "Bizim mezhebimiz tevhîd ve sekrdir (şükürdür), ne hulûl ve ne de fuzûldür. Elhamdülillâh ve'ş-şükür" anlamındadır- Mevlevîlerin mezhebinin Şeyh-i Ekber'in mezhebine meyleden bir tavırda olduğunu ikrar eder.[249] Özellikle *Mesnevî*

---

[247] Ankaravî bu hususta Nefehât'ta geçen Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1335)'nin Abdürrezzâk Kâşânî'ye gönderdiği mektuptaki sakındırmayı şâhid olarak getirir. A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 615.

[248] Eflâkî *Menâkıb*'ında konuyla alakalı şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: "Arkadaşların bazı bilginleri Fütûhât-ı Mekkî adlı kitap hakkında bir şeyler söylüyor ve "Garip bir kitaptır, maksadı hiç belli değildir, söyleyenin hikmetinin sırrı bilinmiyor." diyorlardı. Birdenbire Zeki Kavval kapıdan içeri girdi ve sırları açıklamağa başladı. Bunu üzerine Mevlânâ: "Şimdi Zeki'nin fütûhâtı (fütûhât-ı zekiyye), Mekkî'nin Fütûhât'ından (Fütûhât-ı Mekkiyye) daha iyidir." deyip semâ'a başladı. Eflâkî, I, 431. bu rivâyet konunun uzmanları tarafından Mevlânâ ile İbn Arabî arasında tasavvufî düşünce açısından varolan farklılığı îzâh eden en önemli tarihsel bir delil şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak rivâyetin Menâkıb'ın Hz. Mevlânâ'nın latîfeleri bölümünde kaydedilmesi, metnin zâhiri anlamından *Fütûhât*'a açık bir tarizin söz konusu olmaması, Mevlânâ'nın Sadreddin Konevî ve ona tâbî olanlarla yakın ilişkileri, Mevlânâ'nın İbn Arabî ile Şam'da manevî alışverişi tahakkuk ettiren görüşmesine dair rivâyetler değerlendirildiğinde, ikisi arasına tefrika sokmaya uğraşan bazı araştırmacıların tasavvufî düşünce târihini yanlış analiz ettikleri ortaya çıkar.

[249] "bu beyt-i şerîf, Hz. Şeyh-i Ekber'in mutekidleri tarafından nâşî olan suâle cevap olmak tarikiyle

şerhinde ve *Mesnevî* kaynaklı diğer eserlerinde Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışını İbn Arabî düşüncesi paralelinde (muhâzât) şerheden Ankaravî'ye göre, Mevlevîlik Kitap ve Sünnet temelinde bir seyr ü sülûka sâhip, ilm-i ilâhî konusunda her ne kadar neşveleri farklı olsa da Mevlânâ ve İbn Arabî'nin düşüncelerini aynı kaynaktan beslenen düşünceler olması itibâriyle farklılığı telfik eden tavırda, ehl-i Sünnet ve'l-cemaat itikadından inhirâf etmeyen bir tarîkattır. Bu itibarla Mevlânâ'nın VII. Cildde söz konusu tarizi İbn Arabî'ye ve düşüncelerine olmayıp, onun düşüncelerini hulûliyye inançları perspektifinde anlayan tâbîlerine veya O'nu bu konuda önceleyen kimseleredir.

Ankaravî'nin meşihatliği devrinde popüler tartışma konulardan biri de Kâtip Çelebi'nin de II. Sırada tahlîl ettiği Hızır'ın hayatta olup olmaması meselesidir. Şârih bu meselede Ekberî ekolden olan tahkîk ehli Abdürrezzak Kâşânî'nin *Istılâhât*'ında ve talebesi Dâvûd Kayserî'nin (ö. 750/1351) *Mâu'l-hayât* risâlesinde[250] serdettiği görüşleri paylaşır ve aynı zamanda Kâtip Çelebi ile ulaştığı sonuçlarda paralellik gösterir[251]. Rüsûhî Dede bu konuda Kâtip Çelebi'nin ulaştığı sosyolojik vecheli neticeyi, tahkîk ehlinin sûfî diline tercüme eder gibidir. Sufîler arasında beşer sûretinde görülen ve hâl-i hâzırda hayatta olduğuna inanılan Hızır'a dair rivâyetleri derledikten sonra Hızır'ın hakîkati nedir? Sorusunun cevabında mesele hakkında şöyle der Ankaravî: "Hızır'ın içtiği âb-ı hayattan murad ilm-i ledünnîdir… Hızır (a.s.) beden-i unsûrîyye ile mevcud değildir ki, sâir beden-i insani gibi ekl ve şürbe muhtaç olmaz ve nakâis-i beşeriyye ile mûcib-i harâb olan eczâ-i mütezâdde ile dahî ittisâf kılmaz. Ammâ bazı sulehânın onu bazı zamanda sûret-i beşeriyye üzere müşâhede eylemeleri beden-i unsûrîyye ile müşâhade eylemek değildir. Belki sûret-i misâliyye ile müşâhede eylemektir. Meselâ bazı melâike sûret-i cism-i hissiyye ile enbiyâya temessül eylediler… Ârif-i billah olanlar Hz. Hızır (a.s.)'ı Hazret-i beşeriyye üzere görseler bilirler ki, o sûret-i misâliyye ile temessül olmuştur. Ammâ âriflerden gayri olan sulehây-ı asdikâ bir kimse onu sûret-i beşeriyye üzere müşâhade eylese onu beden-i unsûrîyye sanır ve ekl ve şürbe muhtaç olan cisimle zinde kıyâs kılar. Nitekim sulehâdan bazısı onu sâir beşer gibi itikad eyleyip beşyüz yılda

---

denilmiş. O taraftan böyle denmek lâzım geldi ki, biz Şeyh-i Ekber hz.lerinin mezhebine onun için mâiliz ki, onun mezhebi tevhid-i ilâhî ve sekr-i rabbânîdir. Hulûl değil ve beyhûde yere meşgul olmak değildir." İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 104a.

250 Risâle için bkz. Davud-i Kayserî, *Resâil*, haz. Mehmet Bayraktar, İstanbul 1997, 181-192.

251 Kâtip Çelebi şu sonuca ulaşır: "İmdi işin gerçeği budur. Lâkin sonradan bu gibi şeyleri nakledenler ya cehâletlerinden veya tezvir sebebiyle rûhânî olan hususları, hâricî bir şey, hakîkî (maddî ve cismânî) bir hâdise sûretinde ortaya koyarlar. Halk ise aslını bilmediğinden gerçek sanar. Zikredilen rivâyetlerde ve hikâyetlerde hataya düşülmesinin menşei işte budur. Bazı yalancı sahtekârlar ve şarlatanlar onların ruhânî mahiyetteki mülâkât ve muâmelelerinin hâriçte cereyân ettiğini iddia ederek nice fâsid maksadlarına nâil olmuşlardır." Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 51.

bir kere dişleri tecdîd olunup ve a'zâsı tazelenir demiş, kitâbete getirip tahrîr kılmışlardır. Bu gûne sûret-i misâliyye ile temsîl eylemek hod hemân Hızır (a.s.)'a mahsûs değildir. Belki her mertebe-i kemâle bâliğ olan ricâl dahi bu gûne temessül eylemeye bi-iznillah kâdir olurlar ve istedikleri yerde cesed-i misâliyye ile zuhûra gelirler."[252]

İsmail Ankaravî'nin daha önce de vurguladığımız gibi, Kadızâdeliler-Sivâsîler arasında tebellür eden ve Kâtip Çelebi'nin tahdid ettiği tartışma konularına katılması tasavvufî düşünce ve erkânı, özellikle Mevlevîlik söz konusu olduğunda doğrudan, diğer konularda ise dolaylı bir biçimde cereyan etmektedir. Dolaylı katılımın istisnâsı tütün konusunda yazdığı risâle ile istisnâ teşkil eder. Dolayısıyla Ankaravî, meşihatlik pozisyonunun gerektirdiği şekilde meşihat hayatı boyunca temel gayesi mürîdânına Mevlevîliğin mâhiyetini ve âdâbını benimsetmek, seyr ü sülûkun zârûreti ve tasavvufî hakîkatlere dâir bir marifet kesbettirmektir. Bu minvalde tasavvuf ve tarîkata sûret ve manada hücûm edenler karşı savunmacı bir tavır takınmaktır.

1.3.5. İsmail Ankaravî'nin Diğer Tarîkat Şeyhleriyle İlişkisi:

Şârih Rüsûhî Dede'nin Mevlevîliği, klasik Osmanlı tarîkat dâiresi içerisine almaya çalışmasının göstergelerinden birisi de devrin önde gelen meşayihi ile ilişkisidir. Aziz Mahmud Hüdâî, Bayramî-Melâmîlerden İdris-i Muhtefî (ö. 1024/1615), Nûreddinzâde'nin halîfelerinden İbrâhim Kırımî (ö. 1042/1632), İstanbul Kadirîliğinin bânîsi İsmail Rûmî (ö. 1041/1631), Halvetîyyenin Ramazaniyye kolunu tesis eden Ramazan efendi (ö. 1025/1616), Halvetîyyenin Şemsiyye kolunu Kur'ân Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1598) ve Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) gibi seçkin sûfîler Rüsûhî Dede'nin muâsırları arasındadır. Mevcud literatür O'nun devrin önde gelen meşâyihinden Celvetî şeyhi Azîz Mahmûd Hüdâî (948/1541-1038/1628) ve Bayrâmî Melâmîlerden *Mesnevî* Şârihi Sarı Abdullah Efendi ile dostluklarını ön planda kaydetmektedir. Bu dostluk aynı zamanda her üçünün meşreb açısından müşterekliklerine dayanmaktadır.[253]

Sakıp Dede *Sefîne*'de Hüdâî'nin Ankaravî'ye dua mahiyetinde gönderdiği Arapça bir mektubunu kaydetmektedir. Ankaravî gibi 1016/1607'de *Keşfu'l-kınâ 'an*

---

252 İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 17a-17b.

253 Sarı Abdullah Mesnevînin sıklıkla ele aldığı teolojik mesele olan kaza- kader probleminde "kaza ve kader sebk etmeksizin kul kendi fiil ve işlerinde müstakildir." Diyen ve bu sebeple Kaderiyye olarak tavsif edilen Mutezilenin itikadını eleştirdikten sonra, sonuç babında sünnî tavrı kabullenerek Ankaravî ile aynı hükme varır: "lâzım olan mezheb-i ehl-i Sünnet ve cemaat ve emr-i hakka itaat eyleyen meslek-i ashâb-ı hidâyettir." Sarı Abdullah, *Cevahir-i Bevâhir-i Mesnevî*, 25.

vechi's-semâ'[254] adlı sûfîlerin semâ'ını müdafaa için bir Risâle telif eden Hüdâî'nin mektubu Şârih'in *Hüccetü's-semâ*'ı üzerine kaleme alınmıştır. Mektup şu şekildedir:

رسخ الله القوي قدم اقدام الرسوخي في مقابلة المقابلين و شحذ سيف ابحاثه في حسم عروق اشكال المعاندين ونفد سنان الزامه في طباع المخالفين لو لا جهاده في زماننا مع المردة المنكرين لطال على طلبة الحق ايدي تطاول المتمردين واشكل الفرق بين الحققين و المبطلين قوم الغيور الهادي سهام براهينه على اصابة غرض الصواب و جعل اصحاب الاغراض مصابا برماية قسي افكاره الصائبة وبطعون انظاره المصيب

(Allah Teâlâ muhaliflere karşı Rüsuhi'nin ayağını sağlam ve sabit eylesin onların inat damarlarını kesmekle söz kılıcını keskin eylesin. Muhalifleri susturmakta mızrağını tesirli eylesin. Zamanımızda tasavvuf ehline karşı olanlarla onun cihadı olmasaydı, onların eli Hak taliplerine uzanır zarar verirdi. Doğru yolda olanlarla olmayanlar, birbirinden ayırmak zor olurdu. Allah onun delilerinin oklarını en doğru hedefe isabet ettirdi.)[255]

Semâ' her ne kadar Celvetî erkânından olmasa da Aziz Mahmud Hüdâyî risâlesinde Ankaravî'den farklı bir yaklaşımla da olsa semâ'yı savunur.[256] Hüdâyî ku'ûdî zikreden Nakşîler, semâ'ı esas yapan Mevlevîler, kıyâmî zikreden Rufâî ve Sa'dîler, devrân yapan Halvetî ve Kâdirîler gibi hareket etmemiş, "nısf-ı kıyâm" niteliğinde diz çökme şeklinde bir zikir tavrı vaz etmiştir. Şifâhî rivâyetlere göre, Hızır bir gün zikir esnasında gelmiş, Hüdâyî'nin omuzlarından bastırarak ku'ûdî zikir yapmasına engel olmuş ve yarı kalkmasına sebep olmuştur. Onun bu zikir biçimini seçmesinde devrin

---

254 Kadim nüsha için bkz. Köprülü Ktp. 1583/7; Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Semâ' Risâlesi", *MÜİFD*, İstanbul 1987, IV, 273-285. Ankaravî ve Hüdâî'nin semâ' risâlelerinin karşılaştırılması için bkz. Semih Ceyhan, "Semâ'ın mâhiyetine dair bir karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdâî ve İsmail Ankaravî", *II. Üsküdar Sempozyumu Aziz Mahmud Hüdâyî*, 20-22 Mayıs 2005, İstanbul.

255 Sâkıp Dede, 38.

256 Mutlak manada semâ'ın reddinin mümkün olamayacağını aklî ve naklî delillerle savunan Aziz Mahmud Hüdâyî risâlenin girişinde İbn Arabî'nin semâ' hakkındaki taksim ve tahlîline dayanarak –ki İsmail Ankaravî Hüccetü's-semâ'ında tüm eserlerinden farklı bir şekilde İbn Arabî'nin semâ hakkındaki görüşlerine yer vermemektedir- tabiî semâ' ve tahkîkî semâ' şeklinde ikiye ayırır. İbn Arabî ve Hüdâi'ye göre tabiî semâ', güzel sesler ve latîf nağmeler sayesinde hâsıl olan semâ'dır ki, lahn ve nağmelerin tesiriyle meydana gelir. Bu semâ' sahibinin hareketi, feleğin devri gibi dâirevîdir. Onun dâirevî hareketi semâ'ın tabiî oluşuna delildir. İlâhî semâ' ise sûfîyye ricâlinin ve muhakkik sûfîlerin semâ'sı olup, ilâhî vâridâtı işitmek anlamındaki semâ'ya mürâdiftir. İlâhî semâ ile tabiî semâ' arasındaki fark ise, tabiî kaynaklı vâridâta sâhip olan kimse dâirevî bir hareket ile şaşkınlık ve mecnûn gibi uygunsuz tavırlar içindedir. İlâhî varid sahibi ise böyle değildir. O insanî neş'ettinde toprak unsurundan meydana gelmesi hasebiyle yan üstü hareketsiz bir biçimde yatar. Dolayısıyla muhakkiklerin semâ'ında hareket yoktur. Zira tabiî semâ'daki hareket feleklerin hareketi olmakla beraber, insanî latîfe feleklerden önce ve evlâ olmak üzere yaratılmıştır. Aynı zamanda İbn Arabî ve Hüdâyî'ye göre tabiî semâ' ehlinin hareketi hayvânî rûhun veya nefsin hareketidir. Tahkîkî semâ' ise aklın semâ' olup, aklıyle semâ' eyleyen kimse her şeyde semâ eder; her şeyden semâ eder ve her şeye semâ' üzere olur. Asla lahn, nağme vs. bir kayıt ile mukayyet değildir. Dolayısıyla kâmillerin ekseri semâ'ının akıl ile hal erbabının semâ'ının nefs ile olduğunu bilmezler. İki semâ' türü arasındaki bu farklara rağmen aralarındaki benzerlik sadece şaşkınlık ve kendinden geçmedir. Aziz Mahmud Hüdâyî risâlesinde İbn Arabî'nin harekete dayalı tabiî semâ' (Mevlevî semâ'ı) ya dair muhâlif görüşlerini paylaşmakla birlikte "her birinin semâ'ı semâ' bahsinde sahîh, her iş ehli katında kolaydır. Bunu anlayamayan sâhib-i cehldir. Sen istersen sahib-i nefs ol, dilersen sahib-i akl." Diyerek tabiî ve ilâhî semâ' arasında bir telfike gider. Bu telfiki gerektiren şey O'nun ehl-i kışr dediği Kadızâdelilerin semâ' özelinde gerek doktrin gerekse de müessese olarak tasavvufa karşıtı aleyhtarlığa cevap verme isteğidir. H. Kâmil Yılmaz, *a.g.m.*, 275-284.

sosyal olaylarının ve tarîkat erkânına yönelik aleyhtarlığının etkisi olması muhtemeldir. Hüdâyî zâhidâne sayılabilecek bu zikir şeklini tercih etmekle tarîkat düşmanlarını teskin ve tasmit edecek bir tavır takınmış sayılabilir. Aksi takdirde yukarıda zikrettiğimiz zikir biçimlerinden hiç birisine muhalif değildir. Nitekim semâ‘ risâlesi ve *Hüccetü'ş-semâ*‘ üzerine yapılan redlere karşı Şârih'i savunması onun semâ‘ı benimsediğinin yeterli kanıtlarından biridir.[257] Seyyid Hüdâyî teorik açıdan her ne kadar İbn Arabî'nin Mevlevî semâ‘ının müteradifi olacak türden tabiî semâ‘ı ednâ derecede görmesi ve nefsin hareketi olarak değerlendirdiği düşüncelerine katılsa da, zâhirin zâhirinde kalan ve zevk sâhibi olmayan devrindeki ulemânın saldırılarına karşı stratejik bir tavır takınır ve tabiî semâ‘ ehlini ve insanın şeklinin dâirevî olması, istidâresinin bir gereği olarak da "devrân" zikrini tasdik ederek, Mevlevî semâ‘ını tasdik eder. Hüdâyî'nin Mevlevî erkânına muhâlif olmamasının sebeplerinden birisi de şeyhi Hz. Üftâde'nin Bursa'da kürsüden bir tür *Mesnevî*hânlık yapması olabilir.[258] Her ne kadar Mevlevî düşünceyle doğrudan alakalı *Keşfu'l-kınâ* (İbn Arabî'nin düşünceleri tahkîk tavrının bir gereği olarak bu eserine mesned teşkil etmektedir) ve aşka dair *Habbetü'l-mahabbe*[259] (daha çok Ahmed Gazzâlî ve İbn Arabî düşünceleri) adlı risâlelerinde Mevlânâ ve *Mesnevî*'den nakiller yapmasa da Ankaravî ile ilişkileri dolayımında Mevlevîlik yolunu teslim etmiştir.

İsmail Ankaravî'nin devrinde dostluk kurduğu meşâyihten birisi de hemşehrisi *Mesnevî* şârihi Bayramî-Melâmî ve Celvetî Ankaralı Sarı Abdullah Efendi'dir. Önce İdris-i Muhtefî'ye, sonra vefatının akabinde Muhtefî'nin yerine gavsiyyet makamına geçen Hacı Kabâyî'ye intisâb ederek Bayramiyye tarîkatına hizmetlerde bulunan Sarı Abdullah, Hacı Kabâyî'nin vefatından sonra İstanbul'a gelerek Hüdâyî âsitânesine gider ve Hz. Aziz'in himâyesi altına girerek Celvetî olur. Ancak daha sonraları Sütçü Beşir Ağa'ya bî‘at ederek melâmîlikle ilişkisini devam ettirir.[260] Abdullah Efendi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin yakınlarından olduğu gibi, bir rivâyete göre ilk dönemlerinde Ankara'da

---

[257] Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî*, İstanbul 1984, 59-60.

[258] Üftâde'nin Mesnevî'den vaazlarında sık sık nakiller yaptığına dâir iki ayrı menkıbe vardır: 1. Bir gün Üftâde'nin mürîdlerinden biri, şeyhinin halvethânesine geldiğinde içeride konuşmalar olduğunu duyarak içeri girmez ve kapıda bekler. Üftâde kapıyı açıp dervişi içeri çağırır. Derviş içeride kimse olmadığın görünce şeyhten "kiminle konuştuğunu" sorar. O da "-Mevlânâ Celâleddin Rûmi geldi, benim kitabım Mesnevî'yi vaazda nakleyle" diye ricâ etti. Biz de murâdına müsaâde ettik. Bkz. Atâyî 358. 2. Üftâde Hz.leri halka vaaz ve nasihatte bulundukları zamanlarda Mevlânâ'yı rüyâsında görmüş ve O: "- Bizim Mesnevî'mizden biraz okutunuz" demişti. Hz. Üftâde "Farsça bilmediğini söyleyerek" beyân-ı itiraz etmişse de Mevlânâ: "-Sen başla münkeşif olur." Demiş. Hakîkaten ertesi günkü vaazında Mesnevî'den okuyarak hakâik ve dakâikten bahse başlamıştı. Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı şemsî*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa 1997, 28. Hasan Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî*, 188 not 200.

[259] Aziz Mahmud Hüdâyî, *Habbetü'l-muhabbe,* haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 2002, 13.

[260] Ülker Aytekin, 59-62.

Bayramî olan İsmail Ankaravî ile de dostluk ilişkisi içerisindedir.[261] Dolayısıyla birbirleriyle çağdaş olan Hüdâyî, Ankaravî ve Sarı Abdullah Efendi arasında gerek telifattaki ekseriyyet açısından gerek dostlukları açısından gerekse de devrin tarîkat münkirlerine karşı tasavvuf savunusunda bulunma açısından bir müştereklik öngörmek kaçınılmazdır.

Abdullah Efendi'nin Mevlevîlik ile ilgisi İsmail Ankaravî'nin sohbet halkasında bulunmaktan ötedir. Mevlânâ'ya olan bağlılığını "terbiyeten ve bürûziyyeten fî rûhâniyyet-i Mevlânâ" şeklinde ifâde eden Sarı Abdullah, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *Esmâü'l-müellifîn*'inde ne Melâmî ne Celvetî tarafına işâret edilip, sadece Mevlevî olarak tanıtılır.[262] Ancak O'nun Mevlevîliği kimden aldığı, nasıl çile çıkardığına dair ne Mevlevî ne de Melâmi literatüründe her hangi bir kayır bulunmamaktadır. La'lîzâde Abdülbâkî O'nu "Şârih-i *Mesnevî*-i Mevlevî" (buradaki Mevlevî, tarîkat nisbesi değil Mevlânâ'nın lakabıdır) olarak tavsif ederken, Esrâr Dede "ahbâb-ı Mevlevî" olduğunu zikreder. Hatta Dede'nin tezkiresine göre Abdullah Efendi'nin bir Mevlevî külâhı vardır. Muhtemelen bu külah Ankaravî tarafından kendisine hediye olarak verilmiştir. Vefâtından sonra külâhı elden ele naklolunarak Fennî Dede'ye kadar intikal eder. Ancak kendisi cizye mukabelecisi olduğunda başında Abdullah Efendi'ye ait külah ile vergi yazmaya gelince bu davranışı kınanmıştır.[263]

Ankaravî'nin yazımına sebep olduğu *Semerât*'ında ve *Mesnevî* Şerhinin bazı bölümlerinde Mevlânâ ile rûhânî sohbette bulunduğunu belirten Sarı Abdullah Efendi'nin zamanında cismânî sohbetlerde bulunduğu Mevlevî şeyhi, İstanbul Mevlevîliğinin piri İsmail Ankaravî'dir. Sarı Abdullah'ın Ankaravî ile sohbette bulunmasının diğer sâiklerinden birisinin de ikisinin de Bayrâmîlik ortak paydasında birleşmeleri olarak görenler vardır. Nitekim Gölpınarlı ve onun düşüncelerini takip eden Mevlevîlik tarihçilerine göre İsmail Ankaravî, ilk seyr ü sülûkunu Ankara'da iken Bayramiyye tarîkatinde ikmâl etmiş ve daha sonraları Mevlevîliğe intisâb etmiştir. Nitekim O'nun sülûkunun başlangıcında yazdığı şiirlerine baktığımızda Bayramilik ile özdeşleşen melâmî damarı bulmak âşikârdır. Ancak bu damar Ankaravî'nin Bayramîliğinden mi yoksa Mevlevî tabakatına göre melâmî neşveye sahip olan şeyhi I. Bostan Çelebi'den mi

---

261 *Tevfik Tezkiresi*'ne göre Sarı Abdullah Efendi İsmail Ankaravî ile küçük yaşlarda iken tanışmıştır. Tevfik, *Mecmûatü't-terâcim*, İÜ Ktp. TY 192, 37a.

262 Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâü'l-müellifîn*, I, 477.

263 Esrâr Dede, 417. (Fennî Dede duruma bu beytiyle imâda buluınurlar:
Başda külâh u sâgar-ı 'aşk elde Fenniyâ
Şâhân-ı dehre virmezüz el-hak safâmızı.

kaynaklandığı bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bayramîlikle ilgili kaynaklara baktığımızda Ankaravî gibi önemli bir sûfînin bu kaynaklarda yer almadığını teşhis edersek, sûfîliğinin ilk dönemlerinde kendisinde baskın olan melami tavrın şeyhinden diğer bir ifâdeyle Mevlevîlikte içkin olan muhakkik melâmîlikten kaynaklandığını ileri sürebiliriz. Dolayısıyla Sarı Abdullah ile ilişkisi dolayımında Ankaravî'nin Bayramilikle ilişki içerisine sokulması sadece Bayramiliğin Ankara çıkışlı bir tarîkat olması ve Şârih'in de Ankara doğumlu olmasından kaynaklanan bir yanılsama olsa gerektir. Bununla birlikte Ankaravî'nin Bayrami literatürüne girmemesi O'nun Bayrami şeyhi olmamasından kaynaklanabilir. Bu ihtimal dahilinde Hz. Şârih Ankara'daki ilk dönemlerinde Bayrami iken hilafet almadan Mevlevîliğe intisap etmiştir denilebilir. Sarı Abdullah'ın İsmail Ankaravî ile ilişkisini bu sebeple ikisinin de Ankara doğumlu yani bir hemşerilik ilişkisi şeklinde görmek mümkündür. İkincisi de Sarı Abdullah'ın Mevlânâ ve Mevlevîliğe duyduğu muhabbetten sadır olmaktadır.

Bu minvalde Sarı Abdullah Efendi Ankaravî'nin özellikle *Mesnevî* derslerine sıklıkla iştirak etmiş ve görüş alışverişinde bulunmuştur. Telif ettiği ilk kitap olan Semeratu'l-fuâd fi'l-mebde ve'l-me'âd adlı eserini yazma sebebi bu manevî alışverişin cihetini ortaya koyar. Semerât'ın sonunda kaydedilen eserin yazılma sebebine göre Abdullah efendi, İskender Paşa'nın Tophane'de Mevlevîler için inşa ettirdiği hankâhda, Şeyh İsmail Ankaravî'nin sohbetine katılır. Bu sohbette *Mesnevî*'nin III. cildindeki Dekûkî kıssasında geçen "Gönül yüzbinlerce avam ve havasta değil; gönül bir tek kişide bulunur. Hangi erdir o? Hangi er?" anlamındaki

ني دل اندر صد هزاران خاص و عام   در يكي باشد كدامست آن كدام

beytinin[264] siyak ve sibakı hakkında konuşurlar. İsmail Ankaravî, bu hususta *Mesnevî*den tefe'ül yapar ve "özürleri bir yana bırak da üçüncü defterde sırlar definesini aç" anlamındaki

بر كشا كنجينه أسرار را   إين سوم دفتر بهل اعذار را

beyti tesadüf eder. Ancak bundan sonra İsmail Ankaravî çeşitli sırlı konuları açıklamaya başlar. Mukabeleye katılanlar isti'dâtları miktarınca istifâde edip Sarı Abdullah'ın ifâdesiyle "rahîk-i aşktan mest ve medhûş olurlar". Mukabeleden sonra Abdullah Efendi ile özel sohbette aynı mevzûda pek çok incelikleri konuşurlar. Bu sırada Bayramiyye tarîkatı ve "der yeki başed" yani "birisinde olur" kaydının tevcihi konusu

[264] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 372-373 (b. 2270).

tartışılır. Ancak "keyfiyet-i aşk akl-i maaş-ı müşevveş ve lisan-i kâli perişan etmekle" sohbetten istenilen netice alınmadan kısa kesilmeye mecbur olunur

Sarı Abdullah Efendi sahv hâline gelince kendisine bu konuda bir risâle yazmak hususunda bir hâtıra gelir. Mevlânâ'nın rûhundan ve Hacı Bayram Velî'nin sırrından istimdâd isteyerek Semerât'ı 1033/1623 senesinde telife başlar.[265]

Dolayısıyla Semerât, *Mesnevî*'deki söz konusu beyitteki "der yekî bâşed" (gönül her asırda bir tanedir) cümlesinin bir tür şerhi mahiyetindedir. Buna göre Semerât, özetle tarîkatların vahdet ilkesi gereğince bir olduğunu, tarîkat silsilelerinin Hz. Peygamber'de ve hem zâhiren hem de bâtınen Hz. Ali'de birleştirmeyi amaçlayan bir kitaptır. Tarîkatlar içinde Bekrî silsileye sahip olarak istisnâ teşkil eden Nakşîliğin bir diğer silsilesinin Hz. Ali'ye dayandığını ve bu alevî silsilenin hakîkî silsile olduğunu vurgular. Sarı Abdullah Halvetîyye silsilesini zikrederken Sühreverdiyye, Ekberiyye, Kübreviyye, Mevlevîyye, Bayramiyye ve Halvetîyye tarîkatlerinin şecerelerinin aslında tek ve birleşik olduğunu ispata teşebbüs eder.[266] Eserin diğer bir maksadı ise tarîkatlar arasında usûl birliği tesis etmektir. Sarı Abdullah bu gayenin gerçekleşme zemininin "melâmet" tavrında ortaya çıktığını belirtir. Melâmîler benimsedikleri melâmet gereği halkın medhine ve zemmine aldırış etmeksizin şal ve hırkayı terk ederek "halvet der-encümen" anlayışı ile şöhreti terk edip, kalplerini Allah için boşalttıklarından "Halvetî" diye isimlenmeye, gönüllerine muhabbetullahı nakşettiklerinden "Nakşî" diye isimlenmeye layıklardır. Ayrıca "sikkîn-i fenâ ile kebş-i enâniyyeti 'îd-i vasla Allahu Ekber diye kurban ve lebbeyk ve sa'deyk niyâzı ile rızâya teslim oldukları için" "Bayrâmî" diye anılmaları hallerine uygundur. Zira Halvetîyyenin ve Nakşibendiyyenin manasına, seyr-i sülûkta erişerek amel edenlere bu tarîklerin ıtlâkı uygun ve doğrudur. Aksi durumda "halvetî" ve "nakşî" ıtlâkı ana-babanın isimlendirmesi gibi mücerred kalır.[267]

Sarı Abdullah'ın Mevlânâ'nın "her asırda gönül sahibi bir olur" beytine dayanarak tarîkatlerin silsile ve usûl açısından tevhidine tevcih ettirmesi Ankaravî ile arasında geçen Bayrami-melâmîlik hakkındaki özel görüşmenin bir neticesi olarak görmemek gerekir. Zira İsmail Ankaravî, beytin şerhinde Sarı Abdullah'ın Semerât'ta tafsilatıyla anlattığı neticelere iştirak etmemektedir. Tarîkatlerin ya da gönül sahiplerinin

---

265 Sarı Abdullah, Semerâtü'l-fuâd, 306-308.

266 Sarı Abdullah, *a.g.e.*, 138-142.

267 Sarı Abdullah, *a.g.e.*, 134.

bir asırda çok olması (kesret), bu çokluğun bir “şahs”ın gönlünde veya tek bir “tarik”de ya da “melâmet tavrında” ifnâ olmasını gerektrimez. Her asırda tüm sûfîler tek bir kalpte (kalb-i vâhid) birleşirler, ancak bu birleşme farklılıkları ortadan kaldıracak mahiyette bir birleşme (tevhid) değildir. Bu itibarla Ankaravî muhtemel Sarı Abdullah’ın özel görüşmede yönelttiği soruya *Mesnevî* şerhinde şöyle cevap verir: “eğer suâl olunursa ki, bir asırda birkaç sâhib-i dil olsa mümkün değil midir? Ve böyle deryây-ı nûr olan kalb-i kâmil bir zamanda nice bende-i fâzılın bâtınında olsa kâbil olmaz mı? Nice kimsenin vücûdunda mevcûd olur ise “der yekî bâşed” demeleri ne vecihle tevfîk olunur” el-cevap, vahdet-i zât-ı mutlakaya mukâbil olan kalb-i kâmil ezelen ve ebeden birdir, iki olmak ihtimâli yoktur. Ve ta‘dâd ve keserât, kulûb-i eşhâs-ı kesîreye izâfet olunduğu itibâriyledir… ehl-i dil o kimselerdir ki, kalb-i vâhid üzere olalar ve tefrika ve ihtilâf hicâbından necât bulalar. Kaçan bu vahdet-i mutlaka mazharı olan kalb-i vâhide bir nice aded kimseler vâsıl olsalar min haysü’l-hakîka bunlar bir olurlar. Sûrette olan a‘dâda itibar olunmaz. Bu kalb-i vâhid üzere olan ehl-i dilin kalbinden mâ-‘adâ olan kulûb-i müteferrikaya “rîze-i dil” itlâk olunur”[268]… kalb-i kâmilden murâd kalb-i muhammedîdir ki, hakîkat-i muhammediyyedir.

1.3.6. İsmail Ankaravî’nin Diğer Mevlevî Meşâyihi ile İlişkileri:

İsmail Ankaravî’nin diğer tarîkat ricâli ile ilişkilerinden ziyâde mensup olduğu İstanbul Mevlevî tarîkati meşâyihi ile irtibatı hakkında Mevlevî kaynakları pek de müspet ifâdeler kullanmamaktadırlar. Her ne kadar bu ifâdeler Ankaravî’nin VII. Cild şerhine itirazları dolayımında olsa da, postnişinler arasındaki meşreb ve tavır farklılığının da etkisi olduğu muhakkaktır. İsmail Ankaravî’nin Galata’daki meşihat hayatı boyunca, Yenikapı Mevlevîhânesi postnişinlerinden II. Şeyh Doğânî Ahmed Dede (ö. 1040/1631) ile III. Şeyh Sabûhî Ahmed Dede (992/1584-1060/1650) Yenikapı âsitânesinde meşihatlik yapmışlardır. İstanbul’da kurulmuş olan Mevlevî dergâhları arasında kuruluş tarihi itibariyle Galata’dan sonra ikinci sırada yer alan Yenikapı Mevlevîhânesi 1006/1597 yılında Yeniçeri Kâtibi Malkoç Mehmed Efendi (ö. 1056/1646) tarihinde tesis edilmiş, ilk postnişini Kemâl Ahmed Dede (ö. 1010/1601) olmuştur. Sahih Ahmed Dede’ye göre Ankaravî’nin meclis ve sohbet arkadaşlarından birisi de, *Menâkibu’l-ârifîn ve Me´ârifu’l-kâşifîn*’i Türkçe nazmen tercüme[269] eden Yenikapı Mevlevîhanesi ilk şeyhi

[268] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 372-373.
[269] Kemâl Ahmed Dede, *Terceme-i Menâkıb-i Mevlânâ*, Sül. Ktp. Hâlet Ef. 82, 158 vr.

Kemâl Ahmed Dede'dir. Eserini tekmil ettikten sonra, Ankaravî ile beraber 1019 yılında mütâla´a ve müzâkere etmiştir.[270] Oysa Kemâl Ahmed Dede'nin vefat tarihi 1010'nda vuku bulduğundan[271] Sahih Ahmed Dede'nin bu kaydı hatalıdır. 4 sene Yenikapı'da meşihatlik yapan Kemâl Ahmed Dede kalenderî meşreb ve riyâzâta düşkünlüğü ile tanınmıştır. Bu durum daha müteşerri bir portre çizen Galata Mevlevîhânesi'nin aksine Yenikapı'yı kalenderî-melâmî meşreb Mevlevîlerin bir tür merkezi hâline sevketmiştir. Bu özellikleriyle tanınan Sabûhî Ahmed Dede, Câmî Ahmed Dede (ö. 1082/1671), Peçevî Ahmed Dede (ö. 1137/1724) ve Ebû Bekir Dede (ö. 1181/1775) Yenikapı Meşihatliğini üstlenmişlerdir. Mevlevîhâne'nin ikinci şeyhi Doğânî Ahmed Dede her ne kadar Mevlevîhâne'de temerküz eden melâmet tavrından uzak, Ankaravî benzeri müteşerri bir meşrebe sahip ve Kadızâdelilerin hücumlarına şer'î geleneği dikkate alarak liyâkatle cevaplar vermişse de, Tevfik *Tezkire*si'ne göre Ankaravî ile aralarında VII. Cilt hususunda muâraza olmuştur.[272] Tarizi yönelten bir diğer şeyh, Gölpınarlı'ya göre Doğânî Dede'nin yerine aynı Mevlevîhâne'de postnişin olan Sabûhî Dede olarak meşhûr Ahmed b. Muhammed'dir. Gölpınarlı Yenikapı şeyhi Sabuhi'nin Ankaravî'ye "Nasılsa o yalancı cildi şerhetmiş, fakat okutmaya kalkarsa gelir, kürsüsünü başına yıkarım." diye haber gönderdiğini ve haberin Mevlevîler arasında mütevatir bir rivâyet olarak kabul edildiğini kaydeder.[273] Nitekim Rüsûhî Dede VII. Cildi şerhetmesi esnasında ihtimâlle Yenikapı mürîdânı tarafından Galata Mevlevîhânesi basılmış, Ankaravî ve mürîdanı tehdite maruz kalmıştır. Ankaravî bu olayları ve olayların müsebbibleri olan "sefih" olarak nitelediği kimseleri şöyle değerlendirir: "ittifâken bu VII. Cild dahi ortaya çıktığında, bu kıssada zikredilen sefihler gibi, gaflet ve cehalet ve gurur macunlarıyla akılsız olan ve kendilerini akıllı ve bilgin hatta arif bilen nice sefihler, VII cilde inanıp buna "Mevlânâ kelâmıdır" diyen ihvânımıza, ahmaklık ve sefihlik eylemeye başladılar ve "bunun gibi beyhûde kelâma Mevlânâ kelâmı diyen sefihlere siz ne dersiniz?" diye söylediler. "Bizim amellerimiz bizim, sizinkiler sizindir. Aramızda bu konuda herhangi bir hüccet te yoktur; sizlere selam olsun, cahillere uyma." Sözünün mefhûmuyla onlara cevap vermeyip, nice günler onların ta´n ve kınamalarına sabır ve tahammül etmekle muamele kılındı. Zira VII. Cild nüshası şâyi´ oldu, onların sefâhati dahi gittikçe kuvvet buldu. Sonunda birbirleriyle ittifak edip, "gelin bu kitaba "Mevlânâ kelâmı" diyen eblehlere hücûm edelim. Ya onlar

---

270 Sahih Ahmed Dede, 289.

271 Sâkıp Dede, II, 64-66; Ali Enver, 202-204; Mehmed Ziya, Yenikapı Mevlevîhânesi, 107-113; Nezihe Araz, *Anadolu Evliyâları*, İstanbul 1988, 312-316.

272 *Tevfik Tezkiresi*, 34b.

273 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 143.

da bize tâbi´ olup, bizim mîzâcımız üzere olsunlar ve kabul ettikleri o kitabı bizim gibi zem ve kadh kılsınlar, ta ki yek-dil olalım. Aksi halde onları sâkin oldukları hangâhdan ihrâc edip, kimini döveriz ve kimini dahi azîm rencide ederiz." demişler. Bu ittifâktan sonra, yine ulemâ ve ukalânın onlara gelecek serzenişlerden hem havf ve hazer edip, sonunda bize bir kimse göndermişler ki, "elbette o kitaba itimad etmeyi ve halka galat bırakmayı terk eylesin ve gelip bize tâbi´ olup hata eyledim diye söylesin" demişler. Bu fakir bunların bu türden sefâhatinden hayrete düştüm. Dedim ki, "Sübhanallah ya ilâhî bu ne derddir! Câhil kendi cehâletini, sefih ve nâdân kendi kabahatini bilmediğinden ötürü, böyle bir kitâb-ı kerimü'ş-şâna ve ümmet-i muhammede nâfi´ olan ilim ve irfâna ihânet eylesin. Ve bu faydalı ilme tâlip olan ihvân hakkında bu türden mâlâya'nî sözler söylesin. Ve ey pâdişâhlar pâdişâhı, bu asır ne türden bir asırdır ki, ehil nâ-ehilden ve âlim câhilden fark olunmasın ve mücerred insanların iltifatlarıyla mağrûr olmakla câhil ve nâdân bu türden edebsizce cüret kılsın. Bu neviden ilm-i şerîfin ve kitâb-ı latîfin okunup yazılmasına yol vurucu olsun." Bundan sonra o taraftan gelen kimseye dedim ki, "ey kardeşim, hata etmek Allah'ın emrine ve Rasûl'ün şerîatine muhâlefet etmekle olur. Aksi halde Kitab ve Sünnete muvâfık olan kitabı okuyup yazmada ´ayn-ı savâb olur ve nice hayr ve sevap ele gelir. Bu bir kitâb-ı müstetâbdır ki, bunun içinde bu kadar yüz âyet-i kerime ve ahâdîs-i şerîfe olduğundan dolayı, eimme-i dinin mezheblerine muğâyir ve itikadlarına muhâlif bunda bir beyit bile yoktur. Dolayısıyla bunun gibi faydalı ilim tâliplerini nehyeden ve engel olan hata eder ve beyhûde söyler." Böylece bir zamandan sonra haber göndermişler ki, "elbette fukarâdan bir kimse okuyup yazmasın. Eğer bu kitap okunup yazılıyorsa rızâmız yoktur. Zira sonra elem çeker." Bu fakir "sübhanallah" deyip, bu kitabın muharriri olan Derviş Ganeme bakıp, o dahi bu fakîre nazar edip "bu hususta ne demek lâzımdır" dedikte, bu kıssada mezkur olan vezir-i fâzılın ve pâdişâh-ı âkilin o sefih olan hâllere müdâra eyledikleri gibi, bir nice müddet müdârâ eylemeklik revâ görüldü ve onlara hoş sizin hatırınız için bu kitaba "VII. Cild" demeyelim ve "Hz. Mevlânâ kelâmıdır" diye söylemeyelim. Tek hâtırınız hoş olsun deyip, mizaclarına muvâfık söz söylemekle def´ kılındı. Hz. Hak'tan ümidimiz budur ki, zümre-i ulemâ ve ukalâyı bu tarafta olan zu´afâya mu´în ve nâsır kılmakla bu cânibi müeyyed ve muzaffer kılıp, bunu inkâr eyleyen sefihler ve cahiller zümresini mağlûp ve mahzûl eyleye."[274]

İsmâil Ankaravî'nin İstanbul özelinde Mevlevîliği yeniden temelleri üzerine inşâ etme girişimi diğer Mevlevî meşâyihi söz konusu olduğunda iştirâkini bulamamıştır.

---

274 İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 196a-197a.

Sabûhî Ahmed Dede *İhtiyârât-ı Mesnevî*'sinin girişinde döneminin meşhûr tartışmalarından biri olan "Mesnevî okumak için ehl-i hâl olmak gerekir mi gerekmez mi" konusunda ikinci şıkka kânîdir.[275] Dede'ye göre Mesnevî bizatihi mürşiddir. Ancak mürşid olması mürşid-i zindeye tâbî' olmanın gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Aslında mesele bir şeyh-i kâmile intisâb edip tekke hayatı içinde yaşamanın zorunlu olup olmadığıdır. Mesnevî okumaya başlamak için ehl-i hâl olmanın gerekliliği bu meseleye dayanmaktadır. Ankaravî de böyle bir gerekliliği Sabûhî Dede gibi zorunlu görmez. Ancak Sabûhî'den bazı esaslı meselelerde ve vurguda ayrılmaktadır ki ikisinin vizyon farklılığından kaynaklanmaktadır.

Ankaravî, bir şeyhe intisâb etmenin nefsü'l-emirdeki durumu ve tarihsel durumu olmak üzere ikiye ayırır: ilkine göre şeyhe intisâb etmek kaçınılmazdır. Zira ehl-i hal, daha ötesinde marifet ve hikmet sahibi olmak için şeyhe intisâb etmek kaçınılmazdır. Zira şeyh "halîfe müstahlefin 'ayn'ıdır" ilkesince[276] velâyeti –ki nübüvvetin bâtınıdır- temsil etmekle nübüvvetin sürekliliğini sağlayan ve yaşadığı dönemde nübübbetin bâtınına mazhar olandır. Peygambere ittibâ edildiği gibi veliye de ittiba etmek kaçınılmazdır. Ankaravî'ye göre şeyhe intisâb etmek Mevlevîlik söz konusu olduğunda tekke hayatını yani dervişlerden müteşekkil bir cemaatla birlikte yaşamayı da tercih

---

275 Ankaravî'nin çağdaşı Sabûhî Ahmed Dede'ye göre kendi devrinde avamın çokça tartıştığı konulardan biri budur. Sabûhî Dede'ye göre Mesnevî'yi okumak ya da idrâk etmek için seyr sülûk görüp hal sahibi olmak zorunlu değildir. Sabûhî meseleyi şöyle vaz' eder: "Şerhe şuru' olunmazdan evvel Mesnevî hakkında efvâh-ı avâmda bir şüphe ve bir suâl ki meşhûr ve mütedâveldir. Lâbüd ve lâzımdır ki, izâle-i evhâm-ı avâm için irâd-ı cevâb oluna. Şüphe budur: derler ki "şâri'-i Mesnevî'ye hal gerekdir. Ehl-i hal olmayana bu makâldan nevâl yetişmez derler. Bu mukaddem-i mevhûm ve tâli'-i nâ-ma'lûm ile netice-i eşref-i ulâmdan mahrum kalırlar. Amma hakîkat-i kâra muvâfık pendâr değildir. Evvelâ cevâb budur ki, meçhûlü hal edinmek muhâldir. Evvel bir ilmi tahsil edip ondan hal edinmeye sa'y edinmek gerektir. Sâniyen bir hoşça nazar eyle ki, Hüdâ enbiyâyı irsâl eylemiş, kitab-ı mübin tebdil için nâzil olmuştur. Mesnevî keşşâf-ı Kur'ândır. Ve Şârih-i ekvâl-i rasuldür. Bu üslûb üzere sâliki pâye pâye teslik eder. Nübüvvet dairesi tamamlanmıştır. Ancak velâyet dairesi devam eder. Ve meşâyih risâleleriyle nûş ettirirler. Böylece yâri agyârdan, tayyârı tarrârdan fark edeler. Yani Mesnevî ehl-i hal olmayana fayda vermez dediler; meğer bu ilme mütâla'a buyurmamışlardır. Yoksa iftitâh-ı hutbede ol üç usûl ki zikr eylemişlerdir. Bu şüpheyi muzildir. I. Usûl ilm-i yakin, II. Usûl-i 'ayn-ı yakin, III. Usûl-i hakka'l-yakinden kinâyedir. Yani merâtible isti'dâd tahsil eyler. Şeyh-i Ekber Fusûs'un sebeb-i te'lifinde der ki: "bunu al ve insanlara sun ki faydalansınlar". Nâsı umûmen cinsi ile zikreylemiştir; husûsiyle değil. Yani ehl-i hâle mahsûs kılmadı. Şeyh Necmeddin Dâye "biçâre-i pür tâb ki şeyh-i râsih bulmaya ve korka ki şeytan talepte onun dinini nâsih ola diye gerektir ki meşâyihin kelimâtını temessük edine". Mecdeddin Bağdâdî 25 yaşında idi. Ulûm ve fünûnda kemâl sahibi idi. Ancak dervişlerin tarîkatından nefreti vardı. Onları kemâliyle inkâr ederdi. Ancak onların kitaplarını mütâla'a ile ihtilât-ı dervişân müyesser oldu. Necmeddin Kübrâ hizmetine erişip en yüksek derecelere erişti. Buna sebep İmâm Gazzâlî'nin bir risâlesidir. Ehlullâhın kelâmını işitmekte ve okumakta hal müyesserdir. Tüm semâvî kitaplar ve evliyâ kitapları ehl-i hâle mahsus değildir. Cümleden kat'-ı nazar bi'set-i rasûl bu şüpheye cevap olmak kâbildir. Zira mahsûs değildir. Zira "insanların hepsine gönderildim." Buyurdu; hiç kâbil-i imân olanlara ba's olundum demedi. Mesnevî dahi ehl-i hâle mahsûs değildir. Bilakis âdemi ehl-i hâl eyler." Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî*, İÜTTK Türkçe Yazmalar 1495, 2a.

276 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 531; II, 289.

etmek demektir. Mevlânâ'nın "cem'iyyet yârı ol" sözü buna işârettir. Zira Ankaravî'ye göre münferid hayat taklîdî bir hayattır ve hiçbir şekilde kişiyi tahkîke ulaştırmaktadır. Şeyhe intisâb ve seyr sülûktan sonra ehl-i hâl olmanın gerekliliği nefsü'l-emirdeki durum itibara alındığında kaçınılmazdır.[277] Tarihsel durum itibara alındığında bu zorunluluk bazı şartların yerine gelmesine bağlıdır. Ankaravî'ye göre XVII. Asır gerek medresede gerekse de tekkede (buna Abdurrahman Câmî'nin tabiriyle sosyal hayatta dini tezkîr eden müzekkirler de dâhildir ki vâizler zümresidir[278]) ehil olmayanların iş başında olduğu bir dönemdir. Bu itibarla bir kimsenin ehil bir şey bulması oldukça zor olmakla beraber, her asırda irşâd edecek şeyh-i kâmil veya şeyhlerin varlığı da ilâhî irâdenin tahakkuku gereği söz konusudur. Ankaravî'ye göre dönemin tefessühü gereği şeyh bulunmadığında meşâyihin kitaplarını okumak kişiye bir yere kadar marifet kazandırabilir.[279] Mesnevî de bu hususta irşâd edici mâhiyettedir ve başlangıçta okumak için ehl-i hâl olmak gerekmez. Bu gerekliliğin olmaması Mesnevî ile yetinip ehl-i hâl olmanın zorunluluğunu da ortadan kaldırmamaktadır. Zira Mesnevî okumak münferiden bir iş değil, cemaat ya da tekke içinde anlamını bulacak bir şeydir.

Ankaravî'nin tarîkatın ve tekke hayatının zorunluluğuna yaptığı vurgu, İstanbul Mevlevîliğinin Yenikapı'daki temsilcisi Sabûhî Ahmed Dede'de görünmemektedir. Sabûhî Dede "Mesnevî okumak için ehl-i hâl olmak gerekmez" derken ehl-i hâl olmanın içerdiği tüm ontolojik ve tarihî delâletleri vizyonuna dâhil etmemektedir. Ankaravî ise bu vizyonun tatbikinin Mevlevîlik için kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Zira O Mevlevîliğin asrın tefessühü paralelinde bir tefessüh içinde olduğunu tespit eder. Buna göre Mevlevî meşâyihinin yapması gereken görev Mevlevîliği hem mahiyet hem de âdâb

---

277 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 174, II, 31-2, 346, 401-3; III, 534; IV, 85; V, 102; VI, 124-5; VI-tekmile, 374.

278 Câmî zâhir âlimleri üç sınıfa ayırır: müftîler, müzekkirler ve kadılar. A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 106. Ankaravî'nin müftîler ve kadılar ile her hangi bir sorunu olmamakla birlikte XVII asırda oldukça etkili olan vâizler zümresine muhâliftir. Ancak Ankaravî kendi zamanında kadılığa layık insanların nâdir olduğunu da ileri sürmektedir. "Mevlana 3 sınıf kadı olduğunu söyler. Bunların ikisi cehennem, birisinin cennete gideceğini ileri sürer. O'na göre hevasına göre hükmeden ve ilim sahibi olmadan hükmeden kadılar cehennemde, hak ile hükmeden ise cennettedir. Ankaravî şöyle der: "Hakîkatte o cennet ehli olan bir fırka dahi ma'dûmdur. Cennet ehli kadı, hakkı bile ve hak üzere hüküm kıla ve asla mansıbından ve sultandan hâif olmaya ve hükmünde ehl-i mansıb ve ehl-i mal olanlara meyl etmeye ve kimseden rüşvet almaya. Belki hemân Hakkın buyurduğu üzere şerrin hükmünü her ne ise icrâ eyleye. Hz. Mevlânâ buyururlar ki, bizim zamanımızda tahkik o cennet olan fırka dahi ma'dûmdur. Ve olancası dahi bulunmaz. Onların zaman-ı şerifinde böyle olacak, bu asırda ne olmak lâzım gelir bundan kıyas eyle ki, bu tâifenin ekseri 'an cehlin heva üzere hüküm ederler ve âlim olanları dahi hükmünde caiz olmayan hali irtikâb ederek ahz-ı mal edip, zülûm tarikine giderler. Bunlardan ehl-i cennet olan kati nâdir olur. Nâdir ise ma'dûm hükmündedir. Bu takrible zamânede ehl-i cennet kadı yoktur dense revâdır, vallahu alem." İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi,* 91a-91b.

279 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası)*, II, 381a, 630a

ve erkân açısından Mesnevî uyarınca geleneksel temelleri dikkate alarak yeniden inşâ etmektir. Mesnevî okumak, Mesnevî hakkında konuşmak ancak bu şekilde anlamlı olmaktadır.

1.4. İsmail Ankaravî'nin Meşhûr Mürîdleri:

İsmail Ankaravî'ye göre varolmanın aslî gayesi olan marifetullahı tahsil etmenin ön şartı bir tarîkata intisâb etmektir. Tarîkata intisâb ise yaşayan bir mürşide bî'at etmeyi gerektirir.[280] Bî'at ise tarîkat talibinin iradesini mürşidine teslim etmesinden ibarettir. Bu anlamda gece gündüz şeyhin hizmetinde, irâdetinde ve huzurunda bulunan kimseye mürîd denir.[281] Tasavvufî düşüncede mürîd, mâsivâdan geçerek kendi iradesinden de sıyrılmak sûretiyle Allah'a yönelen kimsedir.[282]

Sakıp Dede'ye göre İsmail Ankaravî mürîdânı 3 tertîbe tâbî tutup ve âsitânenin farklı yerlerinde farklı hizmet ve amellere tevcih etmiştir: tarîkata yeni intisâb edenleri (nevniyâzân) matbah, hücre ve meydan hizmetlerine tayin eder. Seyr ü sülûk yapıp marifette yol kat edenleri hücrenişin yapıp, murakabeyle meşgul olmalarını emreder. Ashâb-ı suffa misâli kalenderleri, hâneberduşları ve kayıtsızları "bir dervişin üzerine her nerede gece düşerse orası onun sarayıdır" kavlince hâlen Ankaravî'nin türbesinin altında yer alan dergâhın bânîsi İskender Paşa'nın yakın akraba ve çevresinin medfûn olduğu mekânda iskân etmiştir. Gecenin son üçte birinde onlarla sohbet etmiştir. Burada kalanların tüm ihtiyaçlarını karşılayan Ankaravî'nin vefatından sonra kalender dervişlerin ortadan kaybolduğu rivâyet olunur.[283]

İsmail Ankaravî'nin başlıca mürîdleri Dervîş Ganem, Cevrî ve Vecdî, Dervîş Osman Sîneçâk, Ahmet Çelebi ve halîfesi Âdem Dede'dir.

1.4.1. Derviş Ganem (ö. 1036/1625):

Derviş Ganem, Galata Mevlevîhânesi'nin Kâri-i *Mesnevî*'si, Rüsûhî Dede'nin *Mesnevî* Şerhi'ni imlâ ettirdiği mürîdi ve manevî oğludur.

Asıl adı Ahmed olan Derviş Ganem, Ankaravî'nin Mevlevîhâne'ye şeyh tayin edildiği 1019/1610 yılında Mevlevîhâne'nin kadınlar mahfilinde (kafes-i nisvân) bir pele

280 İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf*, 132.
281 Afif Tektaş, *Minhâcu'l-fukarâ'nın Özü*, İstanbul 2004, 31.
282 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 197; *Şerh-i Mesnevî*, VI, 139.
283 Sâkıp Dede, II, 42-43.

parçasına sarılmış halde iki yaşındayken terkedilmiş olarak bulunur.[284] Rüsûhî Dede'nin huzuruna getirilen lakît çocuğu Dede: "Hây Kûzu hoş âmedî" (hey kuzu hoş geldin) diyerek bağrına basarlar. Böylelikle Dervîş Ganem'in ilk lakabı "kuzu" olur ve canlar arasında bu lakabla çağrılır. Hz. Şârih bu kuzucuğu bir süt anneye yetişmesi için tevdi eder. Daha sonraları dergâha alıp terbiyesini idâme ettirir. rüşdüne erince Ankaravî bir iş çerçevesinde ona "kuzu" diye çağırırlar. Orada hâzır bulunanlardan birisinin: "hoş dediniz, ba'de ez în Ganem olsun. Himmet-i merdân ile mes'ûldür ki kebş-i İsmail olurlar." demesi üzerine ihvân arasında "Ganem" (koç anlamında) diye çağrılmaya başlanır. Böylece Derviş Ahmed'in ismi vasfından ya da lakabından müstağni olarak, Derviş Ganem olarak şöhret bulur.

İlâhi hikmet üzere Rüsûhî İsmail Dede şiddetli bir hastalığa tutulur. Ümidsiz bir haldeyken hangâh fukarâsı hem şeyhin vefâtına hem de *Mesnevî* şerhinin tamamlanmadan kalacağına teessüf içinde iken Dervîş Ganem ortaya atılarak ve "ben kurbanlıktan başka neye yararım" diyerek İsmaîl Dede'ye fedâ olunmasını ihvândan ricâ eder. Dergâhta mevcud olan Dedeler dahi gülbank çekerler ve Derviş Ganem'in fedâiliğini kabul ederler ve akabinde Ganem Dede rûhunu teslim eder. Defninin ardından İsmail Ankaravî sıhhate kavuşur ve Şerhini ikmâle erdirir.[285]

Sakıp Dede *Sefîne*'de ve O'nu takip eden Esrâr Dede ve Ali Enver, bu olayın 1036/1626'da vuku bulduğunu yazmaktadırlar. Sahih Ahmed Dede ise tarihinde, Derviş Ganem'in vefatının Ankaravî'den yani 1051/1641 tarihinden önce olduğunu zikreder ve 32 yaşında 1048/1638 tarihinde meydana geldiğini ileri sürer. Rüsûhî'nin vefât târihi kaynakların ittifakıyla 1041/1631'dir. Sahih Ahmed Dede'nin tarihi bu konuda şâz rivâyet olarak kaldığından Sakıp Dede'nin Derviş Ganem'in vefat tarihi olarak söylediği 1036 tarihini doğru kabul etmek gerektir. Ayrıca Ankaravî Şerhi'nin Ganem Dede nüshasına göre *Mesnevî* şerhi 11 Ramazan 1036/1626 Perşembe günü nihâyete erdiğinden[286], Sakıp Dede'nin ileri sürdüğü tarih doğrulanmış olur.

Ganem Dede'nin kabri, Galata Mevlevîhânesinde Rüsûhî Dede türbesinin civârında Dede'nin ayak ucunun karşısındaki pencerenin önünde yer almaktadır.

Derviş Ganem, Ankaravî'nin *Mesnevî* mukâbelesinde hem Kârî'si hem de

---

284 Sahih Ahmed Dede, 290.

285 Sâkıp Dede, III, 54-55; Esrâr Dede, 407-409; Ali Enver, 182-183.

286 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede nüshası)*, VI, 630a.

şerhini kaleme alan şahıstır. Rüsûhî Dede bunu şöyle açıklamaktadır: "Ve ol hazretin (Mevlânâ) ruhâniyyetinden beri füyûzât-ı ma'nevî ve fütûhât-ı ilmî derûn-i dile zuhûr kıldı ve derûn-i dilden dahi cûş u hurûşa gelip, lisân tarafından cârî oldu. Pes ol çeşme-i lisândan cârî olan yenâbi'-i hikemi veled-i muhterem yani Derviş Ganem kâse-i sem'le alıp, havz-ı derûnuna koyup, kalem-i hikmet-i beyânı ona lüle kılıp sahâif ve evrâk üzere mânend-i âb-ı hayât olan ma'âni-i şerîfeyi tahrîr ve tastîr kıldı. Ve bi-hamdillâhi teâlâ yedi mücelled şerh bu üslûb üzere vücûda gelip tamâm oldu ve nihâyet buldu."[287]

Ganem Dede'nin vefâtından sonra keşfedilen kendi hattıyla yazdığı bir mecmuada yer alan kıt'ası şöyledir:

Kıt'a:

Nağam enîs-i ganemdir bu deşt-i vahdette
Hücûm-i gürg-i ecelden şahâne gam ganeme
Ganîmet-i dû cihândır dem ü kademle bana
Fedây-ı cân ü ser etmek senin gibi saneme.[288]

1.4.2. Cevrî İbrâhîm Çelebi (ö. 1065/1655) ve Vecdî (ö. 1071/1661):

Ali Enver *Semâ'hane-i Edeb*'inde: "Cevri ve Vecdi gibi dahiler hep Hazret-i Şârih'in halka-ı tedris-i aşikanelerine feyz-yab olmuşlardır."[289] diyerek Cevrî ve Vecdî'yi Ankaravî'nin mürîdleri arasında zikreder.

Cevrî Çelebi, Sarı Abdullah Efendi'nin yanında yetişerek Melâmî, İsmail Ankaravî'ye intisâb ederek Mevlevî olmuştur. Galata'dan başka Beşiktaş ve Yenikapı Mevlevîhânelerindeki mukabele ve sohbetlere de iştirak etmiştir.[290] *Mesnevî* şârihi, hattat ve divan sahibi şâir olan Cevri, Sarı Abdullah Efendi'nin Reîsü'l-küttâblığı zamanında yanında görev almış ve divan kâtipleri zümresine dâhil olmuştur. Melâmîliğe ilgisi bu esnâda zuhûr etmiştir. Özellikle *Mesnevî* hattatlığında şöhret bulmuştur ve Faik Reşat'a göre 22 adet *Mesnevî* ile Sarı Abdullah'ın eserlerini yazmıştır.[291] Her gün tahrir ettiği *Mesnevî*'den bin beytin mukâbili olan bin dirhemi Galata Mevlevîhâne'si fukarâsıyla

---

[287] İ. Ankaravî, *A.g.e.*, 629b.
[288] Ali Enver, 184.
[289] Ali Enver, 83.
[290] Ülker Aytekin, 73.
[291] Faik Reşat, *Eslâf*, haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul 1975, 213.

paylaşması kaynaklarda geçmektedir.[292] Hattındaki âlî dereceden dolayı III.Selim, Cevrî hattı ile yazılmış bir *Mesnevî* nüshasını Şeyh Gâlip'e hediye olarak vermiştir. Şeyh Gâlip'in de buna mukabil pâdişâhı ve Cevrî'yi metheden bir kasîde yazdığı bilinmektedir.[293]

Cevrî'nin Rüsûhî Dede ile tanışmasına dair literatürde her hangi bir malumat bulunmasa da, genç yaşlardan itibaren Sarı Abdullah Efendi'nin yanında yetişmesi hasebiyle Ankaravî ile tanışması kuvvetle muhtemeldir. Daha önce de söylediğimiz gibi Ankaravî özellikle *Minhâc*'ın girişinde Mevlevî tarîkatının mahiyetini açıklarken tarîkatında olan Mevlevî-melâmîlerden bahseder ve ihlâs anlamında tarîkatın mahiyetine ârız olan hakikî melâmet tavrından uzak oldukları için bu mürîdanı eleştirir. Bu minvalde eleştiriden nasibdar olanlardan birisi de melâmet tavrında aşırıya giden Cevri İbrâhim Çelebi olacağı akla gelmektedir. Nitekim vefat ettiğinde mahalle halkının kendisinin ketm-i meşreb etmemesinden ve kendisini hoş görmediklerinden cenazeye gelmediklerini, fakat bizzat Sarı Abdullah'ın ihvânıyla gidip Cevri'yi yıkadığını ve Eğrikapı dışında Defterdâr iskelesine giden yolun sol tarafına gömüp mezarını da belli olmasın diye düzlediğini, baş ve ayak ucunda birer selvi bulunduğundan yalnız ihvânın bilip ziyaret ettiğini aktaran Müstakimzâde'nin rivâyeti[294] doğru kabul edilirse, Cevri'nin her ne kadar Ankaravî'nin mürîdi ya da muhibbi olsa da, Ankaravî'nin resmettiği sünnî ve müteşerri portreden uzak düştüğü söylenebilir.

Cevrî İbrâhîm Çelebi Ankaravî ve Sarı Abdullah'tan aldığı feyizle sadece *Mesnevî* hattında kalmamış, *Mesnevî* üzerine *Hall-i Tahkîkât ve 'Aynü'l-füyûz* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire 1269) adıyla iki eser telif etmiştir. Hall-i tahkîkât, *Mesnevî*'den kırk beyit seçilip, her beytin beşer beyitle şerhedildiği toplam 415 beytin yer aldığı bir eserdir. *Aynü'l-füyûz* ise, Yusuf Sîneçâk'ın *Mesnevî*'den seçtiği beyitleri ihtivâ eden Cezîre-i *Mesnevî* üzerine başlayan şerh geleneğinin devamıdır.[295] Esrâr Dede'ye göre Dîvân'ı Mevlevî aşkını nutkeden meşhûr bir eserdir.[296]

Ankaravî'nin bir diğer mürîdi, Cevrî'nin arkadaşı ve Cevrî hakkında "Nola

---

292 Esrâr Dede, 112, 212.

293 Fâik Reşât, *a.g.e.,* 214.

294 Müstakimzâde, *Risâle-i menâkıb-i melâmiyye-i şüttâriyye-i melâmiyye*, Sül. Ktp. İbnü'l-emin 3357, 69b; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 308.

295 Hüseyin Ayan, "Cevrî İbrahim Çelebi", *DİA*, VII, 460. Divân'ı için bkz. Hüseyin Ayan, *Cevri-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum 1981.

296 Esrâr Dede, 213.

makbûl ü pesendîde olursa şi'rim/ Nazar-ı Cevrî-i sâhib-dile mazhar düşdi"[297] beytini söyleyen Vecdî Efendi, Cevrî gibi kâtiplikle meşgul olmuş; Reîsü'l-küttâp Şâmîzâde Mehmed Efendi'nin yanında yetişerek "Beylikçilik" payesini elde etmiştir. Şâmîzâde'nin kıskanması vesilesiyle, kendisine yöneltilen nücum ilminden hareketle hükümet aleyhine bazı olaylar çıkartacağını ve hainlik tasarladığı iftirasıyla idam edilmiştir.[298]

1.4.3. Dervîş Osman Sîneçâk (ö. 1055/1645):

Ankaravî'nin bir diğer mürîdi Derviş Osmân'dır. Mevlevî şâirlerden olup, Elbasanlıdır. Ankaravî ve Gelibolu Mevlevîhânesi şeyhi Ağazâde Muhammed Dede'nin sohbetleriyle müşerref olmuştur. Galata Mevlevîhânesinde inzivâya çekilerek yaşamış ve evlenmemiştir. Seyr ü sülûk müddetinde bir hırka ve tennûreden başka bir şeye iltifât etmemiştir. Göğsü açık gezdiği için "Sineçâk" lakabıyla meşhûrdur. Dergâh hâmûşânına defnolunmuştur.[299] 10 cüz genişliğinde *Gülşen-i irfân* (Sül. Ktp.Hâlet Ef. 93; Millet Ktp. Ali Emirî/Fârisî 149, 77 vr.) adlı bir eser hazırlayarak birâderi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya hediye etmiştir.[300] Diğer eserleri *Enîsü'l-âşikîn* (Sül. Ktp. Esad Ef. 3880, 38 vr.); *Akabâtü's-seb'a*'dır (Sül. Ktp. Hâlet Ef. 71, 55 vr.).

1.4.4. Dervîş Şehlâ (ö. 1080/1669):

Asıl adı Muhammed'dir. Rüsûhî Dede gibi Ankaralı'dır. Ankara ulemâsından zengin bir kimsenin mahdûmudur. Ankara'da medrese tahsîlinden sonra İstanbul'a gelerek Hz. Şârih'e intisâb etmiş, ondan da zâhir ve bâtın ilimleri tahsil etmiştir. Ankaravî Mevlevîhâne'de canlara zâhirî ilimleri tedris faaliyetinde bulunduğu bilinmektedir. Tasavvufî eserlerinin dışındaki dil ilimlerine dair *Miftâhu'l-belâğa*'nın, işrâkî felsefeye dair *İzâhu'l-hikem*'in dîbâcelerinde geçen mürîdânın telif talebi bunun göstergelerinden biridir.

Hangâhta hücrenişin olan Derviş Şehlâ, tahsil ettiği ilimlere dair tekkede halka açmıştır. Ömrünün sonunda tedrisi terk etse de, ulemâ arasında ortaya çıkan problemlere çözüm bulmasından dolayı "شهلايي وراست بينى خاصهء ايشانست" sözü, hakkında darb-ı mesel olmuştur.

297 Ahmet Mermer, *XVII. Yüzyıl Divan şâiri Vecdî ve Dîvançesi*, Ankara 2002, 141.
298 Ahmet Mermer, *a.g. e*, 5.
299 Sâkıp Dede, III, 73-74.
300 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 82.

Farsça şiirlerinde "Şehlâ", Türkçe şiirlerinde "Meyyâl" mahlasını kullanmıştır. Vecdî'nin bir gazelini müstezâd etmiştir. Kabri Galata Mevlevîhânesi hâmuşânındadır. Bir kıt'ası şöyledir:

Her sûret ile dil bir nice deyr olsun
Varsın o put ârâm-ı dil-i gayr olsun
Hattın görecek terk edip ol şûhu dîdem
Ey yâr-ı cefâkâr gecen hayr olsun[301]

1.4.5. Ahmet Çelebi:

Ankaravî'nin öğrencisi iken daha sonraları vaaz ve meşihat makamına oturan diğer bir mürîdi Ahmed Çelebi'dir. Ankaravî, bu öğrencisinden kendisine gönderdiği bir mektubu yani *Miftâhu'l-belâğa*'sının inşâ ilmi kısmında örnek mektup metnini (hitab tariki üzre mektup sûreti) dercederken zikreder. Şârih'in göz hastalığından kurtulması sebebiyle gönderilen mektupta Ahmed Çelebi, Ankaravî'den hastalıktan kurtulmasına binâen telif etmeyi va´dettiği *Fütûhât-ı ayniyye*'sinin bir nüshasının tarafına gönderilmesini arz eder. Rüsûhî Dede de cevap tarîki üzere Ahmet Çelebi'ye bir mektup yollar. Ankaravî mektubunda, Çelebi'nin kendisine gönderdiği mektubun birâderim olarak nitelediği Halil ismindeki şahsın elinden aldığını ifâde eder. Ve ayrıca Ahmet Çelebi'ye *Fütûhât-ı ´Ayniyye* ve 1030/1620 tarihinde tahrir ettiği *Mesnevî*'nin müşkil beyitlerinin şerhinden (*Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*) bir nüshayı gönderdiğini bildirir.[302]

1.4.6. Dervîş Yûsuf Bâğbân:

Ankaravî'nin yetişdirdiği dervişlerden olup, Galata Mevlevîhânesinin bahçıvanlığı (bağbân) hizmetinde bulunmuştur.

İlk önceleri köle iken azad edildikten sonra Galata Mevlevîhânesi civarındaki vakıf mülklerinden birinde bakkallık yapmaya başlar. Rüsûhî Dede ile arasında geçen ileride zikredeceğimiz bir menkıbeden sonra mürîd olur ve çille çıkarır. Dergâhın bahçesinde hizmet verir. Yaşlılık haline kadar tam bir uzlet ve kanaat içinde hayat sürmüştür.[303]

---

[301] Ali Enver, 113-116; Esrâr Dede, 267.
[302] İ. Ankaravî, *Miftâhu'l-belâğa*, 210-212.
[303] Menkıbeleri için bkz. Sâkıp Dede, III, 72-73.

1.4.7.Halîfesi Âdem Dede (ö. 1063/1653)

"Çavuşzâdeler" diye meşhûr zengin bir ailenin çocuğu olarak Antalya (Adaliye)'da doğan Âdem Dede, 1037/1627 tarihinde Antalya Mevlevîhânesi Şeyhi Zincirkıran Çelebi Mehmed Dede'nin[304] dervişi olur. Sekiz sene hizmetinde bulunduktan sonra icâzet alıp, izinle sefer-i seyahât ederek, Gelibolu'da Ağazâde Mehmed Dede'nin sohbetine nâil olur. Daha İstanbul'a geçer ve İsmâil Ankaravî'nin mürîdi olarak Galata'da hücrenişin olur. Rüsûhî Dede'nin vefatının ardından posta oturur ve 20 yıl Mevlevîhâne'de irşâd vazifesini yerine getirir. 1063/1652'de Hacca gitmek üzere yola koyulur. Ancak yolda Mısır'da vefat eder ve Mısır Mevlevîhânesine defnedilir. Vefat haberi İstanbul'a ancak bir yıl sonra ulaşır.[305] Bu nedenle şâirler vefatına 1064/1653 yılını tarih düşmüşlerdir. Şâir Fevzi "Âdem Dedemiz raksiderek irdi cenâne" ve Şâir Nisârî "Değildir devr-i dem geçti, bu devr-i Muhammeddir" diyerek Âdem Dede'den sonra postnişin olan Arzî Mehmed Dede'ye de atıfta bulunmuştur.

Âdem Dede Mevlevî şâirleri arasında ilk kez hece veznini kulllanan kimsedir. Bir kıt'ası şöyledir:

Derd ehli libâsını aşk ile giyen gelsin
Zehrini şeker gibi zevk ile yiyen gelsin
Ol günlerini sâîm hem gecelerim kâim
Fakr ateşine dâim sabır ile yanan gelsin[306]

1.5. Vefatı ve Kabri (1041/1631):

Muallim Nâcî'ye göre Kadızâdelilerin baskısı sebebiyle bir süreliğine sürgüne gönderilen Rüsûhî Dede, sürgünden İstanbul'a geri döner ve 1036/1626 yılında yani

---

304 Sahih Ahmed Dede 1037/1627 ve 1045/1635 tarihi olayları içinde Antalya Mevlevîhânesinden bahsederken "…ve hicret-i nebiyyenin 1037/1627 yılında Muhammed Çelebi merhûmun oğlu Şah Çelebi 45 yaşında Çelebi Bostan Efendi tarafından Antalya dâhil-i surda olan Mevlevîhâneye gönderildi… 1045/1635 yılında 53 yaşında vefat eyledi. Oğlu Antalya şeyhi Zincirkıran Çelebi Şeyh Mehmed Efendi 33 yaşında hayatta baki kaldı. 1048/1638 yılında Zincirkıran Mehmed Efendi 35 yaşında iken İstanbul Galata Mevlevîhânesine teşrif buyurup, Şârih İsmâil Efendi meclis-i saâdetine vâsıl oldu. Âdem Dede hücrenişin idi. Sultan Murâd-ı Râbi'den Çelebi Mehmed Efendi'ye, inâm ve ihsân-ı hümâyûn olunup, ikrâm-ı kesîre ile yine Antalya'ya avdet buyurdu." Sahih Ahmed Dede, 297, 302. Gölpınarlı Sâkıp Dede'den naklen Zincirkıran (Zencîr-şiken)'ın Hüsrev Çelebi soyundan olup Antalya ve İstanbul'da fevkalâde hürmete mazhar olmakla beraber, melâmî meşrep oluşu ve bıyıklarının uzunluğu yüzünden kınandığını, İstanbul'a bir gelişinde Kadızâde Mehmed Efendi'yi kovaladığını kaydeder. A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 205.

305 Sahih Ahmed Dede, 310.

306 Server Dayıoğlu, 72-73.

Mesnevî şerhinin tamamlanma tarihinde hastalanır.[307] "Artık iş tamam oldu. Şimdi usûlü ile vüsule müşerref olmak arzusundayım.", "Tecrid ehlinin gelişi de gidişi de aynı minval üzere olmak gerektir.", "hakiki dost posta bağlı değildir." Ve Kadızâde Mehmed Efendi'nin Konya'dan İstanbu'a makhûr bir şekilde dönüşüne[308] işâreten "Bizim hizmetimiz turuk-i muhammedî ricâlinin zayıf kalplerini telif için tasnif ve telifatta bulunmak, zâhiri müdafaa ve muhâliflerin bâtınına mukâbelede bulunmaktır. Münkirler, hasûdlar ve muzırlar def' oldular. Diğer uzuvlar başsız kalmışlardır. Ve bizim dahi telîfâtımız tekmîl ve nihâyet buldu. Ve bizim rıhletimiz dahi karîbtir."[309] sözleriyle vefatının yaklaştığını sezinleyen Ankaravî, 1041/1631'de şeyhlik yaptığı Galata Mevlevîhanesinde vefat edip Mevlevîhane bahçesine sırlanır.

İsmail Dede'nin vefat tarihi hakkında kaynaklar farklı rivâyetlerde bulunurlar.[310] Bir iki senelik tarihsel farklılığın yanında Sahih Ahmed Dede tarih olarak 1051/1641 senesini vermektedir ki[311], bu tarihi birkaç biyografi yazarı paylaşmaktadır. Simâtü'l-mûkinin nüshasının kapağında temellük kaydından Eğri şehir vâizi Recep b. Yusuf'un muhtemelen kaleme aldığı Ankaravî'nin vefatına düşülmüş bir tarih yer almaktadır. Tarih kaydı şöyledir: "edip ruh-i revânına duâ bin cânla medhî/ dedim târihini İsmail Efendiye (1052) ola rahmet". beyit Ankaravî'nin vefatını h. 1052/1642 olarak tespit etmektedir.[312] Nüshanın tetimme tarihinin h. 1055/1645 yani muhtemel vefat tarihinden 3 yıl sonra olması vefatın tam olarak hangi tarihte gerçekleştiği hakkında bir şüpheyi beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte çoğunluğun görüşü 1041/1631'dir ve biz de bu hususta çoğunluğun görüşüne tâbi olduk. Nitekim vefâtına düşülen tarihler bu rakamı vermektedir. Medhî'nin târîhi:

İdüp rûh-i revânına duâ bin cân ile Medhî
Didim târîh-i İsmâil Efendiye ola rahmet[313]

Ayvansarâyî'nin târîhi:

---

[307] Muallim Naci, *Esâmî*, İstanbul 1308.

[308] Meşhûr bir rivâyete göre Kadızâde Mehmed IV. Murad'ı Bağdad Seferi'nin Konya durağında Mevlânâ'nın kabrinin açılıp görülmesi için iğvâ eder. Sandukanın altındaki zemine inildiğinde şiddetli bir zelzele başlar ve Kadızâdeyle beraber tüm devlet ricâli perişan bir halde kalırlar. Bunun üzerine IV. Murad daha önce muhabbet ettiği Kadızâde'den nefret etmeye başlar ve İstanbu'a nefy eder. İstanbul'a makhûr bir halde dönünce sara hastalığına yakalanır. Yenikapı Şeyhi Doğani Ahmed Dede'nin bu hastalığa nefesiyle şifa verdiğini duyunca bir elçi gönderir. Dede iltifat etmez ve üç güne kadar Kadızâde saradan ölür. bkz. Esrâr Dede, 320.

[309] Sâkıp Dede, II, 44.

[310] Bu rivâyetler için bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.*, 58.

[311] Sahih Ahmet Dede, 305.

[312] İ. Ankaravî, *Simâtü'l-mûkinîn*, Sül. Ktp Hasan Hüsnü Paşa 659, kapak.

[313] Sahih Ahmet Dede, 305.

Söyindi câmi‘in rûşen-i çerâğı[314]

Ayrıca "hitâm"[315] ve "irtihâl-i irfân"[316] tarihleri vefatı için düşülenler arasındadır.

Rüsûhî Dede'nin kabri hâlen Dîvân Edebiyâtı müzesi dâhilindeki Şeyh Gâlip Türbesi olarak meşhûr türbede yer almaktadır.[317] Türbede Şeyh Gâlip ve Ankaravî'den başka Şeyh Hüseyin Efendi, Şeyh İsa Dede Efendi, eniştesi Şeyh Selim Efendi ve Şeyh Mehmed Rûhî Dede medfûndur. Ankaravî'nin kabri üzerinde önce ahşap bir türbe yapılmış, daha sonra 1820 yılında Sultan II.Mahmud zamanında devlet kethüdası Mevlevî Hâlet Efendi (ö. 1237/1822) tarafından şimdiki kârgir bina yaptırılmıştır.[318]

Türbenin giriş kapısı üzerinde celî hatla şu beyit yazılıdır:

Râh-ı Mevlânâ'da ey Gâlip budur Şeyhü'ş-şüyûh
Hazret-i Şârih Rüsûhî Kıdve-i ehl-i rüsûh

Ankaravî'nin sandukasının baş tarafında ise ta‘lik hatla yazılı şu levha vardır:

"Tarîk-i Mevlevînin muktedây-ı ser bülendi ve tâife-i sıddîkiyyenin veliyy-i fazîletmendi Şârih-i Mesnevî Şeyh İsmail Ankaravî (k.s.)"

Sandukanın başucunda asılı levhada ise Şeyh Gâlip'in Ankaravî hakkında yazdığı ve divanında yer alan"Ey kâşif-i esrâr-ı nihân Hazret-i Şârih" matla‘ıyla başlayan kasîdenin tamamı bulunmaktadır.

Diğer bir levhada şu beyitler yazılıdır:

Ey Hazret-i Molla'dan alan himmet
Ser çeşme-i tahkîki bulup eyle vuzû‘
Ger tâlip olursan inşirâh-ı sadra
Âdabla gel merkad-i Şârihdir bu

Diğer bir levhada şunlar yazılıdır:

Var ise dilde eğer şâibe-i irfânın
Sem‘-i cân ile işit hoşça sadâsın nâyın
Merdüm-i çeşme çekip ravzası hâkin Sâbit
Şârih-i Mesnevî-i Hazret-i Mevlânâ'nın
Diğer bir levhada şu beyitler yazılıdır:
Bu zât-ı zevi'l-ma‘ârif Mesnevî-i ma‘nevî-i şerhin
Edince oldu revmine münteşir-i esrâr-ı Mevlânâ

---

314 Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî‘*, 436.

315 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 120.

316 *Tevfik Tezkiresi*, 36a.

317 Sandukasının başında bulunan serlevhada yanlışlıkla Dede'nin dergâhın V. postnişi olduğu yazmaktadır. Oysa VII. Postnişin yazılması gerekmektedir.

318 A.Nezih Galitekin, *a.g.m.*, 91.

Mukaddes türbe-i âlîsini ziver-i ziyâret kıl
Ki bunda şems-veş oldu a'yân envâr-ı Mevlânâ

1.6. Menkıbevî Hayatı:

Diğer tarîkatlar tarihine nazaran Mevlevîlik târihinde meşâyih üzerine müstakil menâkıbnâme türünde eserler oldukça nâdirdir. Bu açıdan meşhûr Mevlevî dedelerinin menkıbevî hayatlarına Sakıp Dede'nin *Sefîne*'si gibi tabakat ve Esrâr Dede'nin *Tezkire*'si gibi şuara tezkireleri veya tarihler çıkarıldığında mufassalan yer veren literatür yok denecek kadar azdır. İlk dönem Mevlevîliği üzerine yani pir Mevlânâ ve çevresi hakkında yazılan Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn* ve Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si türünde menkıbe derleme geleneği Osmanlı Mevlevîlik tarihi söz konusu olduğunda devam ettirilememiş olup, bunun nedeni hala önümüzde bir mesele olarak durmaktadır. Son dönemde Bursalı Mehmed Tâhir'in Yenikapı Şeyhi Mehmed Celâleddin Dede'nin menkıbevi biyografisi üzerine yazdığı muhtasar eser bu hususta yegâne örnek kalmaktadır. Oysa İsmail Ankaravî veya Şeyh Gâlip gibi sadece Mevlevîler değil tüm tasavvufî yollar içinde özellikle eserleriyle şöhret bulmuş meşâyihin menkıbeleri üzerine müstakil menâkıbnâmeler yazılması beklenilecek bir girişimdir. Bu sebeple Rüsûhî Dede hakkındaki menkıbeler derlemesi sadece Sakıp Dede'nin *Sefîne*'sinde bulunmaktadır.

1.6.1. İsmail Ankaravî ve Dervîş Yusuf Bâğbân:

Sakıp Dede, Rüsûhî Dede ile dergâh civârındaki ticârî bir vakfiyede bakkallık yapan ve sonrasında Dede'nin mürîdi ve dergâhın bahçıvanı olan Yusuf namındaki bir kimseyle arasında geçen bir menkıbe kaydeder. Menkıbeye göre bir akşam vaktinin hengâmesinde ümitsizce evinden çıkan yakışıklı bir genç bakkala sığınır. Genç hayr ve şerden bîhaber olacak kadar gâyet sarhoştur. Bakkal Yusuf, gencin sarhoş hâlini fırsat bilip nefsânî emellerini genç üzerinde gerçekleştirmek ister. Bu esnada Rüsûhî Dede dükkân kapısından içeriye girer ve "bu biçâre insan âsitâne civârında emniyet içerisindedir. Kendini dükkânâ misâfirlik âdâbı içinde atmış, misâfir sâhibine yakışan bir mürüvvet vardır, sen ise dükkânı harap etmeye cüret ediyorsun." diyerek bakkal Yusuf'u azarlar. Ankaravî'nin bu sözleri ve nazarlarının tesirinden genç ve bakkal etkilenir. Genç adam ırzına selâmet bulur ve bakkal da haddini bilir. Hatta bu tesir bakkalı 6 ay yatakta esir alır. Bakkal Yusuf kendine geldikten sonra dergâha giderek İsmail Ankaravî'ye intisâb eder ve çille çıkararak hücrenişin dedelerden olur. Ankaravî Yusuf Bağban adıyla

şöhret bulan Dede'yi hangâhın bahçıvanlığı hizmetini tevdi eder. Genç ise, Yusuf Dede'nin hizmetinde yardımcılık vazifesini deruhte eder.[319]

1.6.2. İsmail Ankaravî ve Neyzenbaşı İsmail Dede:

Galata dergâhının neyzenbaşısı İsmail Dede, tarîkat âdâbı mûcebince Rüsûhî Dede tarafından seyahatla emrolunup yola koyulur. Yalnız olarak ve ikindi vaktinden sonra dergâhtan çıktığı için Ankaravî'nin muhibbânından Emîn İsmail Efendi'nin evinde geceyi geçirmeye ve seher vakti sefere koyulmaya karar verir. Ancak o gece muhibbin evinde sazendelerle meşk vardır. Rüsûhî dede de ansızın meclise teşrif eder. Bu teşrif bir nimet kabul edilip Ganem Dede başta olmak üzere diğer ihvan da davet edilir. Meclis kurulur ve neyzenbaşı çağrılır. Neyzenbaşı icabette bulunmaz. Tekrar tekrar davet olunmasına rağmen neyzenbaşıdan sese çıkmaz. Neyzenbaşının Ankaravî'nin teşrif ettiği vakitte gizlendiği köşeye defeatla davet için hizmetkârlar gönderilir ama redd-i cevapta bulunmaktan kaçınır. Hâne sahibi bu duruma taaccüb edip, hızla neyzenbaşının yanına varıp: "bu ne uykusudur?!" diye ikazda bulunur ve dürter. Komadaki hastaya müdahalede bulunma misâli sıkıntı ve hayret girdabına tutulmuş neyzenbaşı İsmail Efendi ortaya çıkar. Ankaravî bu acaib iş meyânına müdâhalesi ömür müddetine zulüm sebebi olacağından "Mürşidlerin mürîdleriyle celâlî ve cemâlî muâmelesi husûsunda asla çirkinlik öğreten tavassut ve müdâhalesi câiz değildir. Aksine müdâhale gayrete teşvik etmeye sebep olur." Diye olan biteni mahal mahal anlatmış. Dolayısıyla hüsn-i edebi Rüsûhî Dede hemsâye edinmişleridir. Neyzenbaşı İsmail Dede'nin kabirleri Ankaravî türbesinin yanıbaşındadır.[320]

1.6.3. İsmail Ankaravî ve Nâzır Hasan Ağa:

İstanbul'un meşhûrlarından Nâzır Hasan Ağa hânesinde tarîkat münkirlerini ve mutaassıp müteşeyyihleri ziyafet için biraraya getirir. Ziyafet esnasında Mevlevîler aleyhine cemiyet tarafından çok sözler sarfedilip, "imkân olsa Mevlevî tâifesini su ve ekmekten uzak tutmak gerektir" lakırdıları edilir. Ziyafet sonunda Nâzır Hasan Ağa'dan bu sözlerin tasdik edilmesi beklenir. Ağa'nın tasdiki üzerine kendisine yakıcı bir humma hastalığı sirâyet eder ve susuzluğu gideremez. Bir çok doktora gitmesine rağmen şifa bulamaz. Doktorlar şifasının ancak Rüsûhî Dede'den istimdâd ile gerçekleşeciğini tavsiye

---

319 Sâkıp Dede, II, 39-40.
320 Sâkıp Dede, II, 40-41.

ederler. Çeşitli hediyeler ve bir Mevlevî muhibbini vasıta kılarak Ankaravî'den şifa talebinde bulunur. Hz. Şârih "Onun şifâsı dervişerin susuzluğunu gidermededir." Der. Bunun üzerine Hasan Ağa dergâha bir çeşme yaptırır. Dua ve gülbanklardan çekildikten sonra kendinin bu çeşmeden bir müddet içmemesi telkin edilir. Hasan Ağa şifaya kavuşur, Rüsûhî Dede'ye intisap ederek kendisine arakiyye tekbirlenir ve hücrenişin olur.[321] Hasan Ağa'nın yaptırdığı bu çeşme muhtemelen hâlihazırda Dergâh bahçesinde yer alan Hasan Ağa çeşmesidir. Matbah Emini Hasan Ağa'nın bânisi olduğu çeşmenin 1059/1649 tarihli kitâbesi şöyledir: "Ey Nisârî teşneler bu çeşmeye târih için/ Dediler "Ayn-ı Hasan râh-ı Hüseyin'i kıldı râh".[322]

1.6.4. İsmail Ankaravî ve Dervîş Afîf:

Rüsûhî Dede'nin terbiyesine girmek isteyen bir tâlibe tarîkat âdâbınca istihâre yapması tavsiye edilir. Tâlib istihâresinde baştan başa ihtilâm olur. Sabahleyin kendisine istihâresinden sorulduğunda utanıp ne açıklamaya ne de ortadan kaybolmaya takati kalır. Hz. Şârih'e durumu anlattığında Şârih: "O âşık-ı sâdık pirlerin rûhâniyetinin inâyetiyle, diğer kimselerin 20-30 yıl riyâzetle yaptıkları işi bir gecede hallederek bütün şehvet pisliklerinden pâk olmuştur. Bundan dolayı da su ve meniden kurtulmakla mesul olması gerekir." der ve onu sikkepûş yapar. Ankaravî bu Mevlevî cânı haya ve iffetinden dolayı Derviş Afîf diye lakablandırır.[323]

---

321 Sâkıp Dede, II, 41.
322 Server Dayıoğlu, 152-153.
323 Sâkıp Dede, II, 43.

II. BÖLÜM

İSMAİL ANKARAVÎ KÜLLİYÂTININ TAHLÎLİ VE TASAVVUF LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ (Maksad-Mevzû-Usûl)

2. İsmail Ankaravî Külliyâtının Tahlili Ve Tasavvuf Literatüründeki Yeri

İsmail Ankaravî, bir şeyin bilgisinin (malûmât) varlıkta bulunuş seviyelerini dörtlü tasnife tâbî tutar. Buna göre mevcûdâtta olan her bir şeyin a'yânda ('ayn-ı sâbitelerinde ve/veya hâriçte/dış dünyada-vücûd-i 'aynî), zihinde (vücûd-i zihnî)[1], ibârede (vücûd-i lafzî) ve kitâpta (vücûd-i hattî ya da kitâbî) varlığı vardır. O şeyin kitaptaki varlığı ibârede ya da lafızdaki varlığına, ibâredeki varlığı zihindeki varlığına, zihindeki varlığı ise 'ayn-ı sâbitesindeki varlığına ya da hakîkatine delâlet eder.[2] Tasavvuf ilminin gâyesi olan marifet, eşyânın hakîkatlerine vâkıf olmak ise, marifete sahip olan ârif hakîkatin kitâbî seviyedeki tecellisinden a'yân seviyesindeki tecelliye vâkıf olmalıdır. Hatta eşyânın tümü Hak'tan ibâret olan mutlak Varlık ile kâim olduğundan kitapta, ibârede, zihinde ve hâriçte Hakkı müşâhade edebilmelidir. *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinde geçen "benim sırrım feryadımdan uzak değildir. Lakin her göze onu görecek nur, her kulakta onu işitecek kudret yoktur." İbâresi bu anlama delâlet eder. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre genelde kitap özelde tasavvufî kitap, seyr ü sülûk nihâyetinde sûfînin marifet tahsiline irşâd eden yani yönlendiren bir unsurdur.[3]

Bir diğer açıdan Rüsûhî'ye göre tartışma konusu olan husus, bu unsurun marifet tahsilinde marifeti yani eşyânın hakîkatlerinden bahseden ilim olması itirabiyle marifetin elde edilmesine her hangi bir irşad kaydı olmaksızın kendi başına yeterli bir unsur olup olmaması meselesidir. Diğer bir ifâdeyle sadece kitap sâlike gâyenin tahakkukunu mutlak açıdan sağlayabilir mi? Mevlevî düşünce özelinde konuşursak, yaşayan bir mürşid olmaksızın ve bu mürşidin terbiyesinde sülûk görmeksizin *Mesnevî* okunmasıyla marifet elde edilebilir mi? Ankaravî, *Minhâc*'ın girişinde ve *Mesnevî*

---

1 İbn Arabî'ye göre burada "zihin" ile ilim kast edilmişse, bu kabul edilemez. "Zihin" ile "hayal" kast edilmişse, kabul edilir. Fakat her bilinende (malum) ve her bilende (alim) özel olarak tahayyül edilir. Fakat bu durum sadece zihinde olabilir. Çünkü zihindeki ya da hayaldeki sûret dışa (ayn'a) mutabıktır. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 45. bu açıdan zihindeki ve/veya hayaldeki malumun varlığı, mutabakat yoluyla hariçteki varlığıdır.

2 İbn Arabî'ye göre lafızdaki ve yazıdaki malum, hayaldeki malumun dış dünyadaki malumun sûretine mutabık olduğu şekilde dış dünyadaki sûrete mutabık değildir. Çünkü lafız ve yazı sadece delalet etmek ve anlatmak için vaz' edilmişlerdir. Şu halde (lafız veya yazıdaki bilinen) sûreti açısından hariçteki sûrete indirgenmez. Çünkü lafız ve yazıda mesela Zeyd, Z, Y ve D'dir. Onun ne sağı ne solu ve ne yönleri ne gözü ne kulağı vardır. Bu nedenle sûret açısından ona indirgenmediği halde delalet açısından indirgenir. Bu nedenle delaleti ortadan kaldıran bir ortaklık gerçekleşmediği müddetçe bir niteliğe, bedele veya atf-ı beyana gerek duyulur. Zihni veya hayali maluma ise hiçbir şekilde ortaklık giremez. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 46.

3 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 34.

şerhinin muhtelif yerlerinde bu tartışmaya cevap verir. XVII. Yüzyıl bağlamını dikkate aldığımızda Ankaravî Mevlevîler içinde her hangi bir şeyhe intisâb etmeden *Mesnevî*'nin yegâne irşad vasıtası olduğunu iddia eden bir grubun varlığından bahseder.[4] Bu gruba göre Sipehsâlâr'ın kaydettiği şekilde Mevlânâ "kendisinden sonra *Mesnevî*'nin mürşid olacağını" ifâde etmiştir. Dolayısıyla başka bir mürşid aramaya gerek yoktur.[5] Rüsûhî Dede bu anlayışa karşı çıkar ve Mevlânâ'nın mutlak bir ifâde kullanmadığını ve Mesnevî'nin tekkede şeyh-i kâmilin açıklamalarıyla okunmasının daha faydalı ve olması gereken olduğunu ileri sürer. Zira kitap ancak bir âletten ibârettir ve kitâbın muhtevâsıyla amel eden ve kitaptaki marifeti tahsil etmiş bir mürşid-i zinde olmaksızın kitaptan tam bir fayda sâlik için ortaya çıkmaz. *Mesnevî* gibi seyr ü sülûk hâllerini ve Tasavvufî irfanı ihtivâ eden kitapları, bir şeyhin riyâsetinde her hangi bir sülûk terbiyesinden geçmeden okumak yakîn bilgisi (ilm-i yakin) kazandırmakla beraber –ki Sabûhî Dede'nin vurgusu daha çok burayadır[6]-, hatta bazı durumlarda (mezâlik-i akdâm konularında) yanlış bir tevhid anlayışına da yol açabilir, kitaptaki bilgiyi nakleden kimsenin söz konusu halleri yaşayarak marifeti elde etmiş kimse olması anlamayı gerçek manada ('ayne'l-yakin ve hakka'l-yakîn seviyede) tahakkuk ettirir. Öte yandan kitap, Varlık seviyeleri arasında irtibat kurmak anlamında marifeti bir dereceye kadar sağlayabildiği halde, müşâhedenin konusu olan Zât'a dair şühûdî bilginin tahsilinde yetersizdir. Zira müşahade küllî iken, marifet ya da ilim temyize dayandığı için küllîyi cüz'lere ayrıştırır ve kategorize eder. müşâhade ya da fenâ hâlinin gerçekleşmesi ise kâl değil ancak hâl sâhibi olmayı gerektirir.[7]

Tasavvuf kitapları hakkında böyle bir anlayışa sahip olan İsmail Ankaravî, tasavvufî marifete sahip olmak için seyr ü sülûkun şart olduğunu, sülûk sürecinde tasavvuf kitaplarını okumanın bu süreçe dâir bilgi kazandırdığını, ancak bu bilginin ancak

---

4 Mevlevîler içinde bu anlayışın ortaya çıkması İstanbul Mevlevîliği özelinde daha önceden bahsettiğimiz Mevlevî postnişinliği otoritesinin dergâhlarda kaybolmaya yüz tutmasının bir sonucu olabilir. Nitekim şeyhlik makamını tensib etmeyen müteşebbih melâmî tavır Mevlevîler içinde yer bulmasıyla böyle bir anlayış ortaya çıkmış, Mevlânâ'yı ve Mesnevî'sini tarihsel açıdan tek otorite kabul ederek, pir Mevlânâ'dan sonra teşekkül eden tarîkatı seyr ü sülûk erkân ve âdâbını meşrû saymamıştır.

5 A.Avni Konuk, Kur'ân ile Mesnevî arasında Arapça ve Farsça olmalarından başka bir fark olmadığını ispat sadedinde Hindistanlı mesnevîhân ve şârih Şâh Abdurrahman hz.lerinin Envâru'r-rahmân (Leknev 1232) adlı eserinden 10 vecih nakleder: dördüncü vecihte şöyle demektedir: "her kim Mesnevî-i Ma'nevîy-i i'tikâd ile okur ve kelâm-ı Hak ile bilirse, o kimse kemâl-i îmâna, belki derece-i velâyete vâsıl olur. Nitekim beş yüz kişi başka mürşidi olmaksızın sırf Mesnevî-i Şerîf tilâveti ile ve mülâzemeti ile yüzünden veliyy-i kâmil olmuşlardır." A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 37-8. İsmail Ankaravî bu hususta A.Avni Konuk'dan farklı düşünmektedir.

6 Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî*, 2a.

7 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 169; V, 170; IV, 654; II, 659, VI, 192.

meşâyihin naklî ile hakiki anlamda irşâd edebileceğini ileri sürer. Ayrıca *Mesnevî*'yi veya tasavvuf kitaplarını nakleden kimsenin merâtib-i ahvâli bilen ve yaşayan bir mürşid olması gereklidir.

İlim, seyr ü sülûk ve meşihat hayatını anlattığımız İsmail Ankaravî'nin bu hayatın yazı seviyesindeki taayyünü iki minvâlde devam etmiştir: Birincisi bir Mevlevî şeyhi olması ve Mesnevîhânlığın tarîkat erkânından olması hasebiyle *Mesnevî* ile ilgili eserler, ikincisi tekke ve medrese kökenli olması itirabiyle diğer ilimlerle ilgili eserler. Daha önce de söylediğimiz gibi Ankaravî Galata dergâhında sadece *Mesnevî* ve tasavvuf kitapları değil, ilimler hiyerarşisini de dikkate alarak, dil ilimleri üzerine de mürîdâna dersler vermiştir. Çoğunluğu Tasavvufî içerikli olmakla beraber, mürîdânın talebi üzerine belâğat, tefsir, hadis, felsefe kitapları telif etmesi bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla eserlerinin çoğu *Mesnevî* ile doğrudan alâkalı kitaplar ve yine çoğunluğu tasavvufî şiir şerhlerinden ibaret muhtelif tasavvuf kitapları olmak üzere iki kısımda tasnif edilebilir. Kendisinin *Mesnevî*hân olması ve tasavvufî düşünceye daha çok *Mesnevî* kaynaklı yaklaşımı dolayısıyla diğer tasavvuf kitapları da *Mesnevî* beyitleriyle büyük ölçüde açıklanmaktadır. Sûfîler, sülûklarının nihâyetinde kesbettikleri ve ilâhî emir ile kendilerine verilen hakîkatlerin cem'inden ibaret olan marifeti istidad ve mertebelerine muvafık olarak kaleme aldıklarından, Rüsûhî Dede'nin marifetten kesbettiği bilginin kâmilen ve küllî tarzda yazıya geçirildiği metin *Mesnevî* şerhi olarak kabul edilmelidir. Diğer eserleri bu şerhte ortaya koyduğu küllî bilginin tecezzi etmesinden ibarettir.

Sahih Ahmed Dede, Hazret-i Şârih'in 1019/1610 yılında meşihat makamına oturduktan sonra 3 sene içinde yani 1021/1612 tarihi itibariyle 21 adet Risâle telif ettiğini, mütevatiren aktarılan eserlerinin adedinin vefatına yakın 40 küsür olduğunu aktarır.[8] Müstakimzâde ise 46 Türkçe eserinin varolduğunu ileri sürer.[9] Ancak bu iki rivâyetin

---

8 "Mesnevî-i Şerîf'in cild-i evvelinin dibâcesine Arabî şerhi 'Câmi´u'l-âyât ve Misbâhu'l-âyât' Arabî şerhi ve 'Cenâhu'l-ervâh' risâlesi ve 'Hüccetü's-semâ´' ve 'Kasîde-i Tâiyye' şerhi ve 4 adet 'Risâle fî Hakki's-semâ´i'l-mevlevî' ve 'Kasîde-i Hamriyye' şerhi ve 'Nakş-ı Füsûs' şerhi ve 'Fâtihu'l-ebyât' Türkî ve 'Minhâcu's-sâlikîn' ve 'Mecmû´atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma´ârif' ve 'Lügat-ı Müşkilat-ı Mesnevî' ve 'Tefsîr-i Fâtiha-i Şerîf' Türkî ve 'Tefsîr-i Hadîs-i Erba´în' Türkî ve 'Şerh-i Heyâkilu'n-nûr' ve 'Şerh-i Risâle-i Ahmed b. Muhammed-i Tûsî' ve 'Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî'. Getürdüm Mesnevîden çok garâib/Ki ola Mevlevîler buna râgıb. Hazret-i Şârih tasdîk buyurup Şâhidî merhûmun dediği üzere bu kelime-i garâib, Msenevî'dendir. Bu beyt-i şerîfde buyururlar diyeb, beyti işâret edip lügatları şerh ederler. Ve 'Risâle-i Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye' ve 'Kitâb-ı Nisâb-ı Mevlevî' Fârisî manzûm ve mensûr ve ' Şerh-i Kasîde-i Münferice' Türkî ve 'Risâle-i Uyûn-i İsnâ ´Aşere' ve Risâle-i Tasavvuf' manzûm, mensûr Türkî. Ve tekrar 'Mesnevî-i Şerîf şerhi', beyitler işâret buyurduğu 6 cild. Ve 'Risâle-i Mebde ve Me´âd' Türkî ve 'Risâle-i Hilâfet-i Bey´at-i Ehl-i Tasavvuf' Türkî ve 'Nasîhat-ı Tasavvuf' ve 'risâle-i Keffu'l-lisân ´alâ Hükmi'd-duhân' ve Türkî manzûm 'Risâle-i ma´şerât' ve 'Risâle-i Ayniyye' ve 'Risâle-i İnâbet-i Meşâyih' ve 'Risâle-i ma´şerât'. Sahih Ahmed Dede, 305-6.

9 Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, 231a.

doğruluğu, kaynaklardaki eser listeleri ve günümüze ulaşan yazmalar göz önünde bulundurulduğunda pek de makûl değildir. Ankaravî'nin çağdaşı Evliya Çelebi ise 11 cilt kitap yazdığını kaydeder.[10] Bu kayıt sadece meşhûr eserleri dikkate alınarak verilmiş bir rakama işâret etse gerektir. Kütüphane kayıtları dikkate alındığında müellifin 28 eseri olduğu görülmektedir.[11] Eserlerinin önemli kısmını Türkçe yazmıştır.

XVII. asır her alanda tartışmaların yoğun bir dönemdir. Tartışmanın kaynağında döneme damgasını vuran Kadızâdeliler-Sivâsîler meselesi olduğu gibi, Anadolu'da ortaya çıkan Celâlî İsyanlarının etkisi vardır. İsmail Ankaravî bu dönemde ortaya çıkan siyasi ve sosyal inhitâtın ilmî anlayışıda da aks ü sedâsını bulduğunu, ilimde tam bir tefessüh yaşandığını bildirmektedir. Ankaravî gibi eli kalem tuıtan sûfîler bu tefessühden kurtulmanın çarelerinden birinin yazmak olduğuna inanarak, telif faaliyetine girişmişlerdir. Belki de bu asır tasavvufî literatürün en zengin olduğu dönemlerden biri olsa gerektir. Necdet Yılmaz XVII. asırda incelediği 388 şeyhten doksan birinin eser telif ettiğini, bunun her dört şeyhten birinin kitap yazdığı anlamına geldiğini ileri sürmektedir.[12] Dönemin diğer bir özelliği meşâyhin medrese ilimlerine dair ciddi boyutta eser kaleme almalarıdır. Bu durum Ankaravî'nin gerek tekke gerekse medrese ilimlerinde tespit ettiği tefessühten kurtulma arzusunun yansımasından başka bir şey değildir. Nitekim Ankaravî hem medrese hem de tekke ilimlerinde kitap telif eden bir sûfî-müelliftir. Aynı zamanda bu ilimleri her bir eserinde cem' etmesi, bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan medrese-tekke gerginliğinin ortadan kaldırılmasına matûftur. Ankaravî'nin eserlerini Türkçe kaleme almasının sebebi de dönemin ruhundan kaynaklanır. Arapça ağırlıklı medrese ilimlerinden başta belâğat, tefsir, hadis ve felsefeye dair yazdığı tükçe tercüme-şerhler ile tasavvufa dair eserlerinin muhatabı hem medrese hem de tekke mensuplarıdır. Ankaravî böylelikle sûfi düşünceyi idrâkte eksiklik içinde bulunan medrese mensuplarına tasavvufu öğretmeyi amaçlarken, tekke ehline de zâhirî ilimlerin tahsîlinin gerekliliğini bildirmiş olmaktadır. Türkçe yazmasının sebebi özelde medrese tahsîli görmemiş Mevlevîlerin medrese ilimlerini tahsil etmesini sağlamaktır. Böylelikle Mevlevî düşüncenin gerek zâhirî gerekse de bâtınî boyutları ortaya

---

10 Evliya Çelebi, Seyahatname, I, 386.

11 Erhan Yetik'in vermiş olduğu 24 eserden oluşan listenin hâricinde Rüsûhî'nin tespit edilen tütün kullanmanın hükmüne dair *Keffü'l-lisân 'an şürbi'd-duhân'ı*, Mesnevî'nin VII. Cildinin temel hikâyesi olan mebde ve me'âd konulu hâce-gulâm kıssasının manzûm tercümesinden ibâret *Mebde ve Me'âd Risâlesi*, *Hüccetü's-semâ*'ın Arapça tercümesi *Risâle fî hakki's-semâ*'ı adlı eserleri ile sülûkunun başlangıcında nazmettiği *Şiir mecmû'ası* küllîyâta dâhil edilmiştir.

12 Necdet Yılmaz, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 479.

konulmaktadır. Türkçe yazmasının bir diğer sebebi Celâlî isyanları ile gün yüzüne çıkan Farsça kültür kaynaklı alevî-şii anlayışının problemli olmasında yatmaktadır. “Farsçanın cehennem dili olup olmadığının” tartışılmasının siyasi-sosyal göndermesi buradan kaynaklanmış olabilir. 1699 Karlofça antlaşmasıyla toprak kayıplarının başladığı döneme kadar uzanan bu tartışmalar dünyasında Ankaravî aynı zamanda Türkçe konuşan ve yazan bir Osmanlı kimliğinin inşâsında öncülerden biri olmuştur. O’nun medrese ve tekke ilimlerini Türkçeleştirmede öncü olması kendisinden sonraki müellif sufî ve ulemâyı da etkilemiştir.

İsmail Ankaravî külliyâtı iki kısma ayrılmaktadır: 1. Mesnevî ile doğrudan alâkalı eserleri, 2. Diğer tasavvufî eserleri ya da Mesnevî ile dolaylı alâkalı eserleri. Mesnevî tarîkat içinde bir irşâd kitabı ise diğer tüm eserler Mesnevî’deki irşâd mâhiyetini anlamaya yöneliktir. Nitekim Ankaravî “diğer tasavvufî eserleri” nin gerek dibâcesinde gerekse metninde, eserin Mesnevî’nin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması amacıyla telif ettiğini vurgular. Bu amaç doğrultusunda her bir eserinde ilgili konu gereği Mesnevî beyitleriyle istişhâdda bulunur.

Küllîyâtın her bir kısmı Ankaravî’nin yedi rakamına kudsiyyet atfetmesinden dolayı yedili tasnife tâbi‘ tutulmuştur. Zira Ankaravî’ye göre yedi sayısı ilk kâmil tek ve çift sayıları içermesi sebebiyle adedin ilk en kâmilidir. Diğer yandan Varlık yedili bir taksime tâbi‘ tutulmuştur ve en açıklayıcı kategorizasyondur.[13]

Mesnevî üzerine yaptığı 7 çalışma şunlardır: 1.*Simâtu’l-mûkinîn*, 2.*Câmi‘u’l-âyât*, 3.*Fâtihu’l-ebyât,* 4.*Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*, 5.*Nisâb-ı Mevlevî*, 6.*Mebde ve Me‘âd*, 7.*Mecmû‘atü’l-ma‘ârif.*

Şârih’in diğer eserlerinin gruplandırılması Mevlevî düşünce tarihindeki vizyonu dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir.

I.grup: tasavvuf ıstılahları hakkındaki eserleri: *Minhâcu’l-fukarâ*, *Derecâtü’s-sâlikin ve Risâle-i ‘Uyûn-i İsnâ ‘Aşere.*

II.grup: Mevlevî âdâb ve erkânıyla ilgili eserleri: *Hüccetü’s-semâ‘, Risâle fî hakki’s-semâ‘, Risâletü’t-tenzîhiyye fî Şe’ni’l-Mevlevîyye, Risâle-i Usûl-i Tarîkat-ı Nâzenîn, Sülûknâme-i Şeyh İsmâil.*

III.grup: İbn Fârız ve İbn Arabî düşüncesi ile ilgili eserleri: *Zübdetü’l-fuhûs fî*

[13] İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı Ayniyye*, 69-82; *VII. Cild Şerhi*, 31a-38a-b.

Nakşi'l-fusûs, Makâsıdü'l-'aliyye fî Şerhi'-tâiyye, Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye el-Hamriyye.

IV. grup İşrâkî düşünceye dair eserleri: *İzâhu'l-hikem* ve *Misbâhu'l-esrâr*.

V.grup: tasavvufî şiir şerhleri: *Cenâhu'l-ervâh, Tuhfetü'l-berere, Hikemü'l-münderice fî Şerhi'l-münferice.*

VI.grup: Dil ve fıkha dair eserleri: *Miftâhu'l-belâğâ ve Keffu'l-lisân 'an şürbi'd-duhân*.

VII.grup: Kur'an ve hadis üzerine eserleri: *Fütûhât-ı 'Ayniyye, Şerh-i Ahâdîs-i Erba'în.*

Ankaravî'nin eserleri tüm tasavvuf literatürü göz önünde bulundurulduğunda orijinal bir yere sahiptir. Bu sebeple Ankaravî'nin küllîyâtı maksad, mevzû ve usûl açısından tahlîle tabi tutulacaktır.[14] Böyle bir yöntem takip etmede, Yusuf b. Ahmed el-Mevlevî'nin (Çengî Dede) (ö. 1080/1669) Ankaravî Şerhinin muhtasar Arapça tercümesinden ibaret *Mesnevî* şerhinin dibacesinde *Mesnevî*'yi dört illet teorisine göre tahlîl etmesinden ilham alınmıştır.[15] Nitekim Aristo ve takipçilerinin ortaya koyduğu "bir şeyi bilmek o şeyin sebebini bilmektir. Sebepler ise 4 kısımdır: maddî, surî (formel), gâî ve fâil illet. Bu dört sebep ya da illet bilindiğinde o şey hakkında tam bir idrâk gerçekleşip aksi halde eksik bir idrâk meydana gelecektir. İsmail Ankaravî'nin eserleri söz konusu olduğunda eserin fâil illeti I. Bölümde anlattığımız İsmail Ankaravî'dir. Binâenaleyh "Maksad" başlığı altında eserin telif sebebini ortaya koyarak gâî illetini, "Mevzû" başlığı altında eserin hangi şeyden olduğunu ve genel muhtevasını vaz' ederek maddî illetini, "Usûl" başlığı altında da muhtevanın telif keyfiyetini (nasıllığı) tahlîl ederek sûrî illetini belirlemeye çalıştık. Böylece fâil illetin fiilinin kitâbî mertebede bilinmesi sağlanacaktır. Kitâbî olanın belirlenmesi zihnî ya da sûfi diliyle kalbî veya hayalî mertebede olana delâletini tespit etmede zihne daha yakınlaştırıcı bir yöntem olacaktır. Ancak söz konusu kategorizasyon mutlak anlamda olmayıp itibârîdir. Yani maksad, mevzû ve usûl birbirini gerektirdiğinden birbirlerinin aynı zamanda ayrılmaz mütemmim cüz'leridir.

Küllîyât bu üçlemeye göre tahlîl edilirken eserin dâhil olduğu Mesnevî ve tasavvuf literatüründeki yerinin tespiti için ilgili diğer eserlerle karşılaştırmalarda

---

[14] Ancak aynı başlık altına giren birbiriyle ilgili eserler söz konusu olduğunda, ilk eser maksad-mevzû-usûl üçlemesine göre tahlîl edilirken tekrardan kaçınmak için diğerlerindan sarf-ı nazar edilecektir.

[15] Yusuf Çengî, *Menhecü'l-kavî*, Kahire 1289/1872, I, 13.

bulunulmuştur.

2.1-*Mesnevî* İle Doğrudan Alâkalı Eserleri (*Mesnevî* Şerhi Projesi)

2.1.1. *Simâtü'l-mûkinîn*:

Mesnevî'nin I. Cildindeki Arapça dibacenin Arapça şerhidir. Osmanlı *Mesnevî* şerhleri arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mesnevî* üzerine üç şerh Arapça telif edilmiştir. ilk şerh Molla Fenârî'ye âit olup, Osmanlı dünyasında yapılmış *Mesnevî* üzerine ilk şerh kabul edilebilir. Şerh, *Simâtü'l-mûkinîn* gibi I. Cild dibâcesiyle sınırlıdır. İkincisi İsmail Ankaravî'nin ve üçüncüsü Beşiktaş ve Şam Mevlevîhâneleri Şeyhi Trabluslu Yusuf Çengî Dede'nin Ankaravî'nin tam Türkçe şerhinin Arapça'ya tercümesidir.

Sahih Ahmed Dede'ye göre *Simât*, *Heyâkilu'n-nûr* şerhi olan *İzâhu'l-hikem*'den sonra telif ettiği ilk kitaplardandır. Dede *Sîmâtu'l-mûkinîn* ismini zikretmese de, *Mesnevî* dîbacesinin Arapça şerhinin ilk eser olduğunu söyler. Eserin yazım tarihi de verdiği karinelerden anlaşıldığına göre, 1017/1608 tarihidir. Bu makûl bir tarihtir. Zira bu yıllarda Mısır'a Arapça ve dini ilimler tahsili için giden Şârih, dönüşünde *Mesnevî* kıraatine başlamış ve ilk eser olarak da dibaceyi Arapça şerhetmiştir. Daha sonra Ankaravî, *Simât*'ı 1028/1618 yılında *Mesnevî*'nin şerhine başladığında *Fâtihu'l-ebyât* (ilk 18 beyit şerhi) ile beraber Türkçeye tercüme edecek ve Arapça şerhte bulunmayanları da bu eserine ilave edecektir. Sahih Dede, *Simât*'ın Konya'da I. Bostan Çelebi'nin yanında beş senelik çile çıkarma devresinde kaleme alındığını da ekler.[16] Ancak şerhin yazmalarında Ankaravî kendisini Şeyh olarak tasvif eder. Bu da eserin ya Galata'da ya da Galata'ya tayinden bir süre önce telif edildiğini göstermektedir.

2.1.1.1. Maksad:

Simâtu'l-mûkinîn İsmâil Ankaravî'nin *Mesnevî* şerhi projesinin ilk ayağını meydana getirmektedir. Nitekim *Mesnevî* şerhi *Mecmû'atü'l-letâif*'in mukaddimesinde

[16] "İbtidâ Mesnevî-yi Şerîf'in dîbâcesini Arabî şerh eyledi, Konya'da. Ba´dehû, "Câmi´u'l-âyât"ı te'lîf eyledi, Konya'da. Ba´dehû Minhâcu's-sâlikin" ba´dehû, "Fâtihu'l-ebyât" ve dîbâcesine Türkî lisân üzere şurû´ buyurup, mukaddemen Arabî şerhine tahrîr olunmayanı bu şerhine tahrîr eyledi." Sahih Ahmed Dede, 293. bununla beraber Sahih Ahmed Dede *Simât* ve *Câmi´u'l-âyât* ile *Fâtihu'l-ebyât* arasında *Tâiyye, Hamriyye* ve *Cenâhu'l-ervâh*'ın yazıldığını da kaydeder.

ifâde ettiği gibi ilk önce *Simât*'ı, sonra *Mesnevî*'nin her cildinde bulunan âyet ve hadislerin şerhini, akabinde ilk 18 beyit şerhi olan *Fâtihu'l-ebyât*'ı, sonra lafız ve mana yönünden müşkil beyitlerin şerhinden ibâret *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*'yi ve en sonunda da tam *Mesnevî* şerhini telif etmiştir.[17] Risâlenin girişinde şârih telif sebebini şöyle açıklar: "*Mesnevî* şerhlerini incelediğimde, şerhlerin Arapça dibâcedeki müşkil lafızların çözümünde hataya sürüklendiklerini, işâretlerin tahkîkinde mudakkik davranmadıklarını, manaların ve istiârelerin tahlîlinde serbest yorumlarda bulunduklarını tespit ettim. Bunların bir kısmı Farsça olmakla yeteri kadar tatmin edici değildi. Şimdiye kadar da benim bu Risâlede ortaya koyduğum makbul bir üslup üzere her hangi bir şerh te görmedim. Ben de kâfî derecede Arapça bir şerh yazdım. Usûl ve fürû' açısından lafız perdelerini aralayıp sırları keşfettim ve eserimim *Simâtu'l-mûkinîn* adıyla isimlendirdim. Şerhin tahrîri esnasında bir Cuma gecesi rüyamda Mevlevî hey'etinde nûrânî bir şeyh gördüm ve bana: "bu kitâbını "*Simâtu'l-mûkinîn* (Yakîn sâhiplerinin somatı)" olarak isimlendir" diye hitâb etti. Uyandım ve kalbimde bir sevinç buldum, bu ismi yazdım. İnancım odur ki, bu isim Allah katındandır. Bu kitaptan tâliplerin ve sâliklerin faydalanmasını Allah'tan niyâz ederim."[18]

Ankaravî'nin kitabın isimlendirilmesinde belirttiği gibi kitabın tahrir edilmesi bir diğer ifâdeyle *Mesnevî* şerhi projesinin ilk aşamasında ilâhî bir teyidle muhâtab olmuştur. Bu teyid *Mesnevî*'nin VII. Cildinin şerhi de dâhil eserlerinin tahririnde devam etmiştir.

2.1.1.2. Mevzû:

Şârih Rüsûhî Dede'ye göre *Mesnevî*'nin II., sübûtu tartışmalı V., VI. Ve şüpheli VII. Cilddindeki Farsça dibâceler ile I. Ve III. cildlerdeki Arapça dibâceler, aid olduğu cildin mevzûsunu yani vaz' edildiği mâhiyetini ortaya koymaktadır. Simât, I.cildin dibâcesinin îzâhıdır. I. Cild dibâcesinin diğer cild dibacelerinden mufârık husûsiyeti, sadece I. Cildin mahiyetini değil *Mesnevî*'nin bir bütün olarak nasıl bir kitap olduğunu belirtmesidir. Dolayısıyla Molla Fenârî niçin sadece I. Cild dibâcesini ve Ankaravî niçin ilk önce bu dibâceyi şerhetmiştir sorusunun cevabı burada yatmaktadır. Molla Fenârî dibâce şerhi ile *Mesnevî*'ye küllî bir yaklaşımda bulunmuş, Ankaravî bu

[17] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 46.
[18] İ. Ankaravî, *Simâtu'l-mûkinîn*, 1b.

küllîyete iştirak etmiş ve de diğer cild şerhleriyle de bu küllün cüzi seviyede taayyünlerini şerh etmiştir. Bu anlamda Simât'ın Molla Fenârî şerhiyle karşılaştırılması ve de birbirinden temyiz edilmesi şerh mevzû'unun daha iyi kavranılmasını sağlayacaktır.

Mevlânâ dibâcenin hemen bâşında *Mesnevî* hakkında "vusûl ve yakin sırları konusunda din usûlünün usûlünün usûlüdür." Tanımlamasını yapar. Bu tanımlama *Mesnevî*'nin mevzûsunu belirlemek üzere yapılmış en mücmel tariflerden biridir. Bu tarifin arkasından gelen ifâdeler *Mesnevî*'yi resm-etmeye matuf niteliklerdir.

Molla Fenârî'ye göre Mevlânâ bu cümlesiyle şunu kastetmiştir: Vusûl ya da vuslat sülûk ve ahlâk ilmidir. Yakin, yakin ilmidir ki akaid ve hakîkatler ilmidir diğer bir ifâdeyle tevhid ve sıfatlar ilmidir. Vusûl ve yakin sırları ile burhâni değil keşfi yöntemi kastetmiştir. Buna sırlar (esrâr) lafzıyla işâret eder. Zira bir şeyin sırrı, o şeyden gizli olan (hafî) şeydir. Burhâni hükümler ise akıl ehline göre gizli değil zâhirdir. Tahkîk ehlinin ise aklın tavrına ve delillerine iltifatı yoktur. Ancak keşfiyle bildiğini anlamak ve anlatmak kadarıyla akla iltifat eder. Dolayısıyla Kitap, Sünnet ve hadisler dışında her hangi bir şeye tabi olmaz. Aklî delillerle ve mantıki burhânlarla istidlâl ancak anlaşılması zor olanı kolaylaştırmak için meşrudur. Mevlânâ sülûk ilmini önce zikretmiştir. Çünkü vusûl yakinin öncülüdür. Şâyet keşfin şüphe ve tahminden kurtuluş olduğu bilinirse, iki ilmin yöntemleri ki hakîkatlerin ve sıfatların ayn'ı olan Allah'ı bilmek ve vusûle ulaştıran sülûk ile ahiret menzillerini bilmektir. Bu ise birkaç vecihtendir. I. vecih: Alimlerin açıkladığı şekilde din, akıl sahiplerini hayra ve kemâle, övülmüş ihtiyarlarıyla yönlendiren ilâhî bir vaz'dır. Dinin beyanını kitap ve Sünnetten müstefâd olan fıkıh ilmi yüklenir. Nitekim Mevlânâ (k.s.) : "din ilmi fıkıh, tefsir ve hadistir. Bunlardan başka her ne okuduysan habistir. Din eri sûfîdir ve fakihdir."demektedir. Sonra bilinir ki bu üç ilmin (fıkıh, tefsir ve hadis) kâideleri ki Kur'an, Sünnet ve hadislerden istinbât eder, dinin usûlüdür. Sonra bu üçünün usûlü, kelâm ilmi ki inançlar ve ahlâk ilmi ki vicdâniyyâttır. Bu iki ilim yani onların kâideleri dinin usûlünün usûlüdür. Çünkü kelâm ilminde aklî burhânlar zatın varlığını, sıfatlarla muttasıf olmasını, tüm âyet ve beyyinelerle eserlerin ona dayanmasını ifâde eder. Ahlâk ilmi ise hikmette, şecâatta, cömertlikte, iffette hatta her şeyde ifrat ile tefrit arasında mutedil olmanın bilgisidir. Zira işlerin en hayırlısı orta olanıdır. Sonra burhâni bu iki ilmin usûlü olarak keşfi sırlar gelir. Kelâm ve ahlâk ilminin burhânları kitap ve Sünnetten zâhir mefhûma (anlama) dayanır. Ancak şüphesiz zâhir olan şey aynı zamanda keşften de müstefâddır, Kitap ve Sünnetin bâtını üzere hakîkat üzere mübeyyendir. Kitap ve Sünnete muttali olmak muhakkik için ancak keşfle mümkündür.

Mukallid ise sadece onlardan ahz ederek istifâde eder. Dolayısıyla keşfi ilimler burhâni bilgilerin usûlüdür. Yani kitap ve Sünnetten istinbatta bulunmuş fıkhi kâidelerin usûlüdür. İşte bu usûl-i usûl-i usûl-i dinin manasıdır. II.vecih: hakîkat ilmi tarîkat ilminin gayesi ve maksadıdır. Tarîkat ilmi şerîat ilminin gayesi matlubudur. Zira ilim kendisiyle amel edilmeyi ister. Fıkhi şerîat ilmi İmam-ı Azam Ebû Hanife el-Kûfî'nin tanımladığı şekilde "nefsin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir." İtikâdiyyât ve vicdaniyyâtın tümü kitap ve Sünnet kaynaklı keşfi ilimlerden müstefâddır. Bir şeyin gayesi ve maksûdu her ne kadar bedenî ve sûri fer'i olsa da rûhânî ve manevî aslıdır.. Gayelerin gayesi olan keşfi ilimler ise usûl-i usûl-i usûl-i dindir.III. vecih: meşhûr olan usûl-i dinin kelâm ilmi olduğudur. Tevhid, sıfatlar ve fiiller ilmi olarak da adlandırılır. Bu ilmin usûlü kitap ve Sünnettir. Fahrulislâm Pezdevî *Usûl*'ünün başında der ki: "kurtarıcı ilim ikidir: tevhid ve sıfatlar ilmi şerîat ve hükümler ilmi. Birincide asıl olan Kitap ve Sünnete yapışmak heva ve bidattan kaçınmaktır. Kitap ve Sünnet ilmi usûlun usûlü ilmidir. Şüphesiz iki ilmin aslı da ledünni, yahut ruhânî ya da misâlî gaybî keşif ilimleridir. Bu keşfî ilimler usûl-i usûl-i usûl-i dindir. Dolayısıyla *Mesnevî*'nin konusu keşfî ilimlerdir.[19]

İsmail Ankaravî, *Mesnevî*'nin mezkûr cümleye binâen mevzûsu hakkında Sürûrî'nin görüşlerini naklettikten sonra Molla Fenârî gibi 3 vecih takdir eder. Ankaravî'nin şerh yönteminin Fenârî'den ayrılıldığı taraf, dibace metninde geçen her bir kelimenin lafzî ve manevî delâletlerinin ortaya koyulmasıdır. Molla Fenârî'nin III. Vecih olarak belirttiği *Mesnevî*'nin şerîat-tarîkat-hakîkat üçlemesine dayanmasını Ankaravî I. Vecih olarak getirir: "Evvelâ, usûl-i selâseden murâd, a´mâl-i şer´iyye ve ahvâl-i tarîkiyye ve esrâr-ı hakîkiyye ola ki, bunlar dîn-i İslâm'ın usûlüdür. Pes ulûm-i ahvâl-i tarîkiyye zübde ve ´umde olduğu cihetten, ulûm ve a´mâl-i şer´iyyenin usûlü gibidir. Kezâlik ulûm ve esrâr-ı ilâhiyye, ahvâl-i tarîkiyyeye nisbetle onun usûlü gibidir. Pes Hazret-i *Mesnevî* ise, mısrâ´:مثنوئ ما دكان وحدتست "Mesnevîmiz vahdet dükkânıdır." (VI, b. 1528) mısrâ´ının fehvâsınca, ulûm-i vahdet ve dükkân-ı esrâr-ı hakîkatta bu cihetten usûl-i usûl-i usûl-i dîn olmak sahîh olur."

Rüsûhî Dede'ye göre II. Vecih İslâm dininin beş şartı olarak meşhûr olan beş asıl (usûl-i din) temelde üç asla dayanır ki imân, ihlâs ve niyettir ve usûl-i usûl-i dindir. Bu asılların usûlü ise hikmet ve marifettir. Dolayısıyla *Mesnevî* hikmet ve marifet ilminden bahseden bir kitaptır. III. Vecih ise Molla Fenârî'nin üzerinde ısrarla durduğu fıkıh-kelâm ve keşfî ilimler tasnifidir: dîn-i İslâm'ın iki usûlu vardır. Biri usûl-i fıkıh ve

---

19 Molla Fenârî, *Şerh-i Dîbâceti'l-Mesnevî*, Sül. Ktp. Esad Ef. 3684, 10b-12a.

biri dahî ilm-i kelâm ki, i´tikâdiyyâta müte´alliktir ve i´tikâdiyyâta müt´eallik olan usûl, usûl-i fıkhın usûlü menzilesindedir. Ol cihetten ki, sıhhat-ı a´mâl-i zâhire, sıhhat-i i´tikâd-i bâtına üzere mübtenîdir. Mâdem ki i´tikâd sahîh olmaya, ibâdet sahîh olmaz ve Hazret-i *Mesnevî*, bu usûleyn-i dînin usûlü menzilesindedir. Ol cihetten ki, ilm-i kelâm bi-esrihî istidlâliyyâttır, onun için bu ilmin ashâbı biri birine mücâdele ve müdâfa´adan hâlî değildir. Pes bu ulûm-i istidlâliyyenin usûlü, müstelzim-i hakka'l-yakîn olan ilm-i keşfî ve vahy-i kalbîdir ki, ol *Mesnevî*'dir.[20]

[21]*بيت * اين نه نجمست ونه رملست ونه خواب وحي حق والله أعلم بالصواب

Hâsıl-ı kelâm *Simâtu'l-mûkinîn* şârihin Arapça kaleme aldığı *Mesnevî* dîbâcesi yorumudur ve *Mesnevî*'nin hem sözel hem de anlam düzeyinde nasıl bir Kitâb olduğu hakkında, *Mesnevî*'ye giriş mâhiyetinde açıklamalar içermektedir.

2.1.1.3. Usûl:

Simâtü'l-mûkinîn, Ankaravî'nin Türkçe *Mesnevî* şerhine kıyasla daha muhtasar bir şerhtir. Nitekim bunu şöyle belirtir: "Ba´dehû dîbâce-i ´Arabîyyeyi ibârât-ı türkiyye üzere şerh eyleyip ve mukaddem olan ´arabî şerhimizde yazılmayan, semt-ı tahrîre dizilmeyen dürer-i ma´ânî ve gurar-ı letâifi bunda îrâd kıldım. Tâ nef´i kesîr ve ahzı tâlibîne yesîr ola ve mâba´dîne yazılan şerhe dahî münâsebet bula."[22] Mesela Simât'ta "*Mesnevî* usûl-i usûl-i usûl-i dindir." Üçlemesinin şerhini sadece bir vecihten açıklarken, *Mesnevî* şerhinde üç vecihten şerh eder. Simât'ta üç usûlden birincisi, şerîatın asılları olan İslam'ın beş şartı, ikincisi şeyhe hizmet, tevbe, tecerrüd, zikir ve fakr-ı tamdan ibaret tarîkatın asılları, üçüncüsü ise keşfi sırlardır.

Bir diğer metodolojik fark Ankaravî'nin bu şerhte Arapçayı kullanmasıdır. Bu anlamda müellifin Arapça'ya vukûfunu göstermesi bakımından önemlidir. Dibâceyi Arapça şerhetmesinin sebeplerinden birisi, şâyet Sahih Ahmed Dede'nin kaydı doğru ise şerh Ankaravî'nin 1019/1610'da Galata'ya şeyh olarak tayin edilmesinden önce 1017/1608'de yazılmıştır ve medrese ehlinden olarak da medreselilerin telif dili olarak çoğunlukla kullandığı Arapça dili tercih edilmiş olabilir. Böylelikle medreselilere *Mesnevî*'nin tanıtılması amaçlanmış olabilir.

---

20 İsmail Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 4. *Simât*'taki Arapça Şerh ile Mesnevî şerhindeki Türkçe şerh arasında sadece detaylandırma farkı olup, yaklaşım ve taksimde müşterektir.

21 "Bu Mesnevî, ne yıldıznâme, ne kum falı, ne de rüya yorumudur. Allah doğrusunu en iyi bilir ki, Hakk'ın vahyidir."

22 İsmail Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 2.

2.1.2. *Câmiu'l-âyât*:

Şârih Rüsûh Dede'nin *Mesnevî* üzerine telifâtının kronolojik açıdan ikinci sırada geleni *Mesnevî*'nin her cildinde geçen Arapça beyitlerin, müşkil lafızların, âyet ve hadislerin şerhinden ibâret olan *Câmi'u'l-âyât*'ıdır. Sahih Ahmed Dede'ye göre Ankaravî 1017/1608 yılında Ankara'da *Mesnevî* kıraati ile meşgul olurken, *Mesnevî*'nin dibacesini Konya'da Arapça'ya çevirdikten sonra, *Mesnevî*'de geçen bir takım âyet ve hadisleri şerhetmeye matuf "*Câmi'u'l-âyât* (Âyetleri derleyen)" adıyla 1024/1615'te Türkçe bir kitap telif etmiştir.[23] Eseri Şeyhi I. Bostan Çelebi'nin oğlu, halifesi ve kendisinin terbiyesinden sorumlu Ebû Bekir Çelebi'ye ithâf ettiğine göre muhtemel O'nun emriyle ve Mevlânâ'nın merkadini ziyâret ettiği esnâda[24] kaleme almıştır. Nitekim Ebû Bekir Dede'nin emriyle *Mesnevî* bahrinde kaleme alınan bir diğer şerh, Sabûhî Ahmed Dede'nin Şam Mevlevîhânesi şeyhi iken telif ettiği *İhtiyârât-ı Sabûhî'*dir. Buna göre *Mesnevî*'de geçen âyet ve hadislerin şerhedilmesi Ebu bekir Dede tarafından dönemin düşünce ruhuyla mütenasib bir şekilde bir proje olarak Mevlevî meşayihine tevdi edilmiştir.

2.1.2.1. Maksad:

1015/1606 yılında Ebubekir Çelebi'ye terbiyesi altında olmak üzere derviş ve I. Bostan Çelebi'ye mürîd olan Ankaravî, eserinin mukaddimesinde bütün umûmî ve husûsî işlerinin onun emir ve re'yine tefvîz olunduğunu bildirerek, şeyhinin ismini sadece bu kitabında zikreder ve eserini onlara ithâfen kaleme aldığını bildirir.[25] Böyle bir kitabın yazılması teklifi öncelikle Mevlevî mürîdânından gelir. Ancak Ankaravî telifi bir süre geciktirir. Konya'ya yaptığı ziyâret esnâsında Ebûbekir Çelebi Ankaravî'ye *Mesnevî*'deki Arapça beyitlerin, müşkil lafızların seçildikten sonra Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki kaynaklarının bulunmasını emreder ve şerh yazılır.

Konya Çelebisi Ebûbekir Dede'nin Ankaravî'ye bu emri, Şam ziyâreti esnasında Sabûhî Dede'ye emri ile birleşince Çelebî'nin *Mesnevî*'deki âyet ve hadislerin şerhedilme lüzûmiyyeti düşüncesi, Mevlevîlerin istifâdesinden daha çok tarihsel bağlamda Kadızâdelilerin *Mesnevî*'nin dinin naslarından bigâne kalması şeklindeki

---

23 Sahih Ahmed Dede, 288, 293.

24 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 223.

25 İ. Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât*, 5b.

eleştirilerine cevap maksadını da taşımaktadır.

Şârih eserinin ferâğ kaydında Câmi‘u’l-âyât’ın *Mesnevî*hânlar için telif edildiğini ve *Mesnevî*’yi bilmek isteyenlerin bu eserden bigâne kalmamaları gerektiğini kaydeder ve ekler: “Zira Hz. *Mesnevî* tefasir-i kelâm-ı rabbani ve ahadis ve ahbar-ı nebeviden mehuzdur. Pes her kim ki dide-i a‘kal ve ez‘ânı kühl-i envâ‘-i ulûm ve ma‘ârifle mükehhal ve gerden-i cânı cevâhir ve zevâhir-i ahâdîs ve tefâsîrle mükellel olmaya ve meâhiz ve menâbi‘-i *Mesnevî’*den gâfil ve nikât ve işârât ve bedâyi‘ ve sanâyi‘-i ma‘nevîden zâhil ola ona lâbüd ve lâzımdır ki şeb-i rûz bu kitâb-ı marifet nisâba mütevağğil ve şâğil ola.”[26]

2.1.2.2. Mevzû:

İsmail Ankaravî *Mesnevî* Şerhi’nin başında “*Mesnevî* kitâbını Kur’an tefsirleriyle, nebevî hadislerden meydana gelen iki denizin birleştiği yer (mecma‘u’l-bahreyn) yapan Allah’a hamdolsun.” Demektedir.[27] Bu anlayışını tafsil ettiği ilk metin *Câmi‘u’l-âyât*’tır. Nitekim *Mesnevî*’nin “Keşşâf-ı Kur’an” olması Kur’an âyetlerindeki manaları iş‘arî delâlet yoluyla keşfetmesine işâret eder. Bu anlamda keşf bir tür kelâm-ı ilâhinin tefsiridir ve *Mesnevî* bu kelâmın izâhından ibârettir. *Mesnevî*’de sadece işarî delâletler yer almayıp, Zemahşerî ve Razî gibi dirâyet tefsirlerinden, Taberî, Mâverdî ve İbnü’l-cevzî’nin rivâyet tefsirlerinden rivâyetler aktarılır.[28] *Mesnevî*’nin lafız ve anlam açısından Kur’an kaynaklı olmasının göstergelerinden bir diğeri, kitapta 23 başlığın (sürhun) “falan âyetin tefsîridir”, 53 başlığın “falan âyet hakkında” veya “falan âyetin hükmü gereğince” şeklinde olmasıdır. Lafzen ve manen verilen âyet sayısı yaklâşık 700 kadardır. Bu sayıya işâret ve telmih yoluyla geçen âyetleri eklediğimizde 1500 kadar âyet *Mesnevî*’de doğrudan ve dolaylı olarak zikredilmektedir. Bununla birlikte *Mesnevî*’nin “mağz-ı Kur’an” ve “vahy-i hak” olması, her bir beyitinin Kur’an âyetleriyle lafzen olmasa da mana açısından aynı kaynaktan gelen, kelâm-ı ilâhî-i nefsînin tecelli ettiği meclâ olmasını gerektirir.

Mevlânâ’nın *Mesnevî*’de kelâm-ı ilâhîyi tevilde başvurduğu kaynaklardan biri de hadislerdir. Nitekim O “Ey tevil-i batıl sahibi! Hevan üzere Kur'ân'ı tevil edersen muradullah ve murad-ı Rasûlullah (s.a.v) üzere tevil eylemezsin.”[29]der ve tasavvufî tevilin

---

[26] İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 233b.
[27] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 1.
[28] Hüseyin Gülerce, *Kur’an Tefsiri Açısından Mesnevî*, İstanbul 1999, 283.
[29] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 244.

Allah'ın murâdının kelâm seviyesinde tezahürü olan âyet ve hadislerle olması gerektiğini ifâde eder. Bu açıdan lafzıyla 158 hadisi beyitlerde nakleder.

Dolayısıyla *Câmi'u'l-âyât* iki kısımda değerlendirilir: 1. *Mesnevî*'de lafzen ve manen delâlet edilen âyetlerin derlenip tefsir edilmesi. 2. Hadislerin şerhi.

Birinci kısma örnek olarak Ankaravî'nin seçtiği ilk beytin âyete delâleti açısından şu şerhini verebiliriz:

Beyit: "Ey âşık! Aşk, Tur dağına ruh gibi tesir etti. Tur, mest oldu. Musa da kendinden geçti ve düştü." Şerh: Bu beyt-i marifet-i esâs sûre-i Â'râf'ta olan bu âyet-i kerimeden iktibâs olmuştur. (Musa da: "Ey Rabbim, bana göster, sana bakayım" dedi. Allah: "Beni asla göremezsin. Ancak şu dağa bak. Eğer yerinde kalırsa, beni göreceksin" Diye hitap etti. Musa'nın Rabbi dağa tecelli edince, dağ paramparça oldu. Musa da bayılıp düştü." (A'râf 7/143)…[30]

İkinci kısma örnek olarak ise,

Beyit: (Peygamber'in "Rabbime misafir olurum" demesi ortalığa yayılınca, "O beni doyurur, su verir" sözü, bu manevî yemekten kinaye olur.) (I, b. 37409) şerh: Bu beyt-i şerif bu hadis-i şeriften muktebestir. Rivâyet-i sahîha ile mervîdir ki Rasûl aleyhisselâm savmda bir nice günü geceye îsâl edip iftâr etmezlerdi. Ashâbdan ba'zılar teşebbuh-i kasd eylediklerinde men' buyurup dediler ki: (اياكم والوصال ثلث مرات) yani visâlden hazer eyleyin, zira dediler üç kerre. (قالوا فانك تواصل يا رسول الله) dediler ki sen geceyi gündüze üleştirirsin ya Rasûlallah. (قال لستم في ذالك مثلي) Bu hususta siz benim gibi değilsiniz dedi. (اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني) Zira ben Rabbim katında gecelerim. Bana it'âm eyledi ve iskâ eyledi. Hazret-i Hüdâvendigâr buyurur ki, bu it'âm ve iskâ el-ân Peygamber'in vârislerine dahi mukarrerdir. Ve ta'âm ve şarâb-ı Hak'tan murâd tecelliyât-ı zâtiyye ve sıfâtiyyesidir ve envâr-ı gaybiyye ve esrâr-ı lâ-raybiyyesidir.[31]

2.1.2.3. Usûl:

Şârih Rüsûhî eserinin mukaddimesinde takip ettiği usûlü şu şekilde açıklar: "…evvel evvel ebyât-ı melâhat-ı simâtı ibrâz ve imtiyâz edip her sûrede mahallini bulduktan sonra, tefâsîr-i mütedâvileden *Kadî* ve *Keşşâf* ve *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Ebü'l-leys* ve *Medârik* ve *Teysîr* ve *Teshîl'e* mütâla'a kılıp zübde-i ma'nâ ve hülâsa-i fehvâ îrâd

[30] İ. Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât*, 5b.
[31] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 46a-46b.

edip tezyîlden içtinâb ve tatvîlden ihtirâz kıldım."[32]

İsmail Ankaravî Câmi'u'l-âyât'ta ilgili *Mesnevî* beyitlerinin işâret ettiği âyet ve hadislerin tefsir ve îzâhında Osmanlı dünyâsında tedâvülde olan eserlere müracaat ederken, sadece beyitleri değil âyet ve hadise telmihte bulunan her ciltteki sürhları da şerheder. Kitabında I. cild dibacesini şerh etmediği halde II. [33], III.[34], IV.[35], V.[36], VI.[37] Cild dibacesindeki müşkil lafızları şerheder. I. Cild dibâcesini şerhetmesinin sebebi, Simâtü'l-mukinîn'de şerhetmesi olarak görülebilir.

Câmi'u'l-âyât ile *Mesnevî* Şerhi *Mecmû'atü'l-letâif* karşılaştırıldığında ilgili beyitlerin şerhinde lafzi mutâbakata varan bir yakınlık görülmektedir.

2.1.3. *Fâtihu'l-ebyât*:

Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin şerhidir.[38]

2.1.4. *Hall-i müşkilât-i Mesnevî*:

Mesnevî'de geçen müşkil yani anlaşılması (fehm) zor beyitlerin açıklamasını, hikâyelerin serdedilmesindeki maksat ve dayandıkları hikmetleri beyan eden Türkçe bir Risâledir. Kütüphane kayıtlarına göre tek yazma nüshası Bayezid Devlet Ktp. Veliyyüddin Kitaplığı 1672'dedir. Bu nüsha muhtemelen eksiktir. Zira sonunda ferâğ kaydının bulunmaması ve başka bir nüshayla karşılaştırma imkânı olmamasından ötürü eksik kabul etmek gerekir. Dolayısıyla nüsha sadece *Mesnevî*'nin ilk iki cildindeki müşkilâtın şerhini ihtivâ etmektedir.

Sahih Ahmed Dede'ye göre 1041/1631 yani Şârih'in vefâtından kısa bir süre önce telif edilmiştir.[39] Ancak Ankaravî'nin eserin mukaddimesinde belirttiğine göre *Fâtihu'l-ebyât*'tan kısa bir süre sonra kaleme alınmıştır. *Fâtihu'l-ebyât* yaklâşık 1030/1620'lu yıllarda tamamlandığına göre Hall-i Müşkilât-ı *Mesnevî* de bu tarihlerde telif edilmiş olmalıdır.

---

32 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 5a-5b.
33 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 49b.
34 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 83a.
35 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 128b.
36 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 159b.
37 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 208b.
38 Eser III. Bölümde tahlîl edilecektir.
39 Sahih Ahmed Dede, 300.

Mesnevî'deki müşkil beyitler (*Müşkilât-ı Mesnevî*) ve müşkil lafızlar (*Lügât-ı Mesnevî*) üzerine müstakil iki tür literatür oluşmuştur. Müşkil beyitler üzerine Osmanlı kesitinde Ankaravî'yi önceleyen Musannifek, Yusuf Sineçâk ve müşkil lafızlar üzerine Sudî'nin eserleri meşhûrdur. XV. asır müelliflerinden Musannifek lakabıyla meşhûr Alâeddin Ali altı cild *Mesnevî*'deki bazı müşkil beyitleri Farsça şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp. Lala İsmail 672-673). Daha çok Hâfız *Dîvân*'ı şerhiyle maruf olan Bosnalı Sûdî'nin *Risâle-i Müşkilât-ı ve Istılâhât-ı Mesnevî*'si daha çok ikinci türe ait bir örnektir (Çorum İl Halk Ktp. 1873/3). *Hall-i müşkilât*, müşkil lafızların şerhi olan *Mesnevî* lügatı türü altına girneyip, Musannifek ve Yusuf Sineçak'ın *Mesnevî* muhtasarı şerhi olarak kabul edebileceğimiz ilk literatür türüne girmektedir. Ancak Yusuf Sineçâk'ın eserinden sûrette ayrılır. Sineçâk, müşkil beyitleri manalarının taalluk ettiği Zat, aşk, tevhid vs. gibi çeşitli bab başlıkları altında derlemiştir. Dolayısıyla *Hall-i Müşkilât*, Musannifek'in muhtasarıyla sûret ve maddede paralellik arzeder.

2.1.4.1. Maksad:

Rüsûhî Dede eserinin girişinde telif sebebini şöyle açıklar: "bu kitâb-ı müstetâbın tahrîrine mübâşir olmaya bâ'is me'âşir-i fukarâdan bu fakirle mu'âşir olan 'urefâ dibâce-i *Mesnevî*de olan ebyât-ı semânî 'aşere şerh ve beyânımızı görüp ve mütâla'a kıldıklarında ricâ ve iltimâs eylediler ki, 'alâ hâze'l-kıyâs *Mesnevî*-i Şerîfin sâir ebyât-ı müşkile ve kelimât-ı mu'dilesine dahi câ-be-câ bir vecihle şerh yazıla ki, zâhiratü'l-mana ve bâhiretü'l-fehvâ olan ebyâtın şerhinden tâlibe istiğnâ gele; cemî'-i ebyâtın şerh mertebesini bula. Ve hikâyâttan dahi maksûd ne idiği beyân ola. Pes bu fakir li-ecl-i kılleti'l-bizâ'a ve 'ademi'l-istitâ'a nice müddet eğerçi bunlara itâ'at etmedim. Lâkin şefâat ve zıraatları (?) kalbime tesir edip, muhâlefet semtine dahi gitmedim. Pes fâtih-i ebvâb-i murâdihi, ittikâ-i ve i'timâd-i Hazret-i Nâzım-ı *Mesnevî* olan pîrimin rûh-i pür fütûhlarından istimdâd edip bu emr-i 'asîr ve kâr-ı hatîr ma'a za'fi'l-basar ve'l-basâra mu'terifen 'ale'l-aczi ve't-taksîr, mukirren 'alâ 'ademi't-tahkîk ve't-ta'bîr şurû' kıldım. Ümîd-i vâsık ve recâ-i sâdık budur ki suhûletle gâyete ve âsân vecihle nihâyete ere."[40]

[40] İsmail Ankaravî, *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*, 1b. II. Cilddeki müşkil beyitlerin şerhine başlama sebebini ise şöyle îzâh eder. Bu îzâhta ayrıca Mevlevîler arasında marifetin azlığına da işâret eder ve bunun giderilmesinde Mesnevî'nin özünün şerhinin mesabesindeki bu eserinin vasıta olacağına dikkat çeker: "Bu fakir-i pür zilel I. Defterdeki muglak beyitlerin fethinden sonra müşteriyan-i ilim ve hikmet-i akall ve meta ve sil'a-i marifeti beyne'l-ihvan kesad ve mübtezel buldukta ve kavabil-i halk-ı cihanı dahi bu canibe meyl ve muhabbeten mugaffel ve mukaffel müşahade kıldıkta maye-i şevk-i tahrir ve tasnife noksan ve halel gelip, hatır-i fatır bu tul-i emelden bir nice müddet fariğ oldu… pes bade zaman bazı yaranın feth-i ebyat-ı sıfr-i saniye yine rağbet ve meyelanı zuhûra gelip… pes bunların rağbet ve meyelanı can u cenanı gubar-ı futur ve tedaniden pak edip, feth-i ebyat-ı sıfr-ı saniye mücid ve çalak eyledi. Ümiddir ki, tevfik-i ilâhi karin ola…" İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 57a.

Ankaravî'nin bu dibacesinden anlaşıldığı kadarıyla eser *Fâtihu'l-ebyât*'tan sonra telif edilmiştir. Şârih'in ilk 18 beyit şerhinden sonra niçin 19. beyitten başlayarak sırayla *Mesnevî*'nin sonuna kadar şerh faaliyetine girmeyi terkedip, *Mesnevî*'nin bazı anlaşılması güç beyitlerinin şerhine giriştiği sorusu akla gelebilir? Bu sorunun cevabında Ankaravî, tüm beyitlerin şerhinin okunmasının tâlibi yoracağını, dolayısıyla II. Bölümde açıklayacağımız şekilde hikâye akışını bir açıdan (sûrette) kesintiye uğratan bir açıdan da (manada) tafsil eden anlaşılması ilk planda müşkil mesaj-beyitlerin şerhedilmesiyle tüm beyitlerin şerhine ışık tutacak bir yaklaşımın tahsil edileceğini ve böylelikle de okuyucunun *Mesnevî* hakkında hikâye sûretlerinin gerisindeki hakiki manaları daha rahatlıkla kavrayabileceğini ileri sürer. Bu anlamda *Hall-i müşkilât*, hikayelerin vaz' olunma sebebini (hikmet) ifşâ eden beyitlerin şerhinden ibarettir ve telifi bu maksada dayanır. Dolayısıyla Hall-i müşkilât beyitlerde lafız anlamı kapalı olan kelimelerin şerhinden ibaret bir *Mesnevî* ıstılahları lügatı olmayıp, *Mesnevî*'nin tümüne dağıtılmış tahkîki anlamlara delâlet eden beyitlerin tahsis edilip, biraraya getirilmesinden sonra yapılan bir şerhten ibarettir. Böylece *Mesnevî*'nin bir tür proto-tipi (muhtasar/nüsha) olan beyit derlemesinin şerhi teşekkül etmiştir. Başka bir ifâdeyle *Hall-i müşkilât Mesnevî* muhtasarı şerhidir. Bu muhtasarın şerhi ile tâlibin *Mesnevî*'ye küllî açıdan bakılması amaçlanmıştır. *Hall-i müşkilât*'ın *Mesnevî* muhtasarı şerhi olarak kabul edilmesiyle Ankaravî niçin klasik formda *Mesnevî*'yi ihtisâr ederek şerhetmemiştir ve böylece okuyucunun *Mesnevî*'ye daha rahatlıkla nüfûz etmesini kolaylaştırmamıştır şeklindeki soru da bertaraf edilecektir. Nitekim *Mesnevî* muhtasarlarının ilkleri olarak görülen Musannifek'in *Müşikilât-ı Mesnevî*'si ile Yusuf Sineçâk'ın (ö. 953/1546) *Cezîre-i Mesnevî'*si üzerine Osmanlı'da özellikle Ankaravî'nin mürîdi Cevrî Dede ile başlayan müstakil bir şerh literatürü teşekkül etmiştir. Şârih Rüsûhî, Cezîre'den müstağnî kalarak Hall-i Müşkilât namıyla *Mesnevî* muhtasarını tedvin edip şerhetmesi, onun *Mesnevî* üzerine orijinal bir şerh projesinin makul bir kademesini oluşturduğuna işâret eder. Ancak bu bilinçte telif edilen bir eserin nüshalarının yaygınlık kazanıp Osmanlı muhitlerinde aks-i sedâsını bulmaması, *Mesnevî* şerhinin yaygınlık kazanma sebebine irca edilmesi mümkün olsa da *Câmi'u'l-âyât* ve diğer *Mesnevî* üzerine çalışmalarının nüshalarının çokluğu ile *Hall-i müşkilât* nüshasının nadirliği karşılaştırıldığında *Hall-i müşkilât'*ın diğer eserleri yanında sönük kaldığı hayrete mûcibdir.

Bir diğer açıdan *Hall-i müşkilât*'ın *Mesnevî*'nin girişinin şerhi olan *Simâtü'l-mukinîn*, lafzi ve tahkîkî seviyede âyet ve hadislere delâlet eden beyitlerin şerhinden

ibâret *Câmiu'l-âyât* ve Mevlânâ'nın Varlık ve Varlığın zuhûru anlayışının mücmelen nazmı olan *Mesnevî*'nin Fâtihası konumundaki *Fâtihu'l-ebyât'*tan sonra telif edilmesi, telif düşüncesindeki istikrâdan (tümevarım) dolayı müstakil bir maksadı barındırmaktadır. Bu anlamda *Hall-i müşkilât* Varlık ve Varlığın zuhûru düşüncesinin *Mesnevî* metnine dayalı ilk tafsili mertebesindedir. Böylece Ankaravî'nin *Mesnevî* şerhi, ilk tafsil olan *Hall-i müşkilât*'ın Varlık ve Varlık mertebeleri açısından ikinci tafsili ya da şerhi konumunda olacaktır.

2.1.4.2. Mevzû:

Hall-i müşkilât, *Mesnevî* muhtasarı ve muhtasarın şerhinden ibarettir. Dolayısıyla esere "Şerh-i muhtasara-i *Mesnevî*" adını da verebiliriz. Burada muhtasar ile kastedilen *Mesnevî*'nin mevzûsunu teşkil eden, Varlık, bilgi ve ahlâk (seyr ü sülûk) meselelerinin taalluk ettiği beyitlerin derlemesidir. Bu beyitler Ankaravî tarafından "müşkilât" olarak kavramsallaştırılmıştır. Böyle bir kavramsallaştırma iki sebebe dayanır: birincisi sûret (zâhir) ve ikincisi mana (bâtın) açısından müşkillik. Ancak bu iki sebep beyti, aynı anda müşkil hâle getirmektedir. Yoksa bazı beyitler sûrî, bazıları da manevî açıdan müşkil değildir. Dolayısıyla şerh hem sûrî yani lafız hem de manevî yani mana açısından müşkil beyitleri ihtiva eder. Sûrette müşkil olan, manada da müşkil olup, sebepler ancak aklî seviyede anlaşılması için tefrik edilmektedir.

Sûret açısından beyitlerin müşkil olması, hikâye figürlerine ait fiillerin hikâye örgüsü içinde tahkiyesi esnasında, tahkiyenin kesintiye uğratılması ile okuyucuya verilmek istenen mesajı (irşad) bildirmesinden neşet eder. Yani hikâye örgüsüne kendini veren okuyucuyu ya da tâlip, hikâye sûretiyle doğrudan bağlantısını kuramadığı bir beyitle yüz yüze gelir. Bu esnada beyit müşkilllik yani doğrudan anlaşılmada okuyucuya problem doğurur. Oysa beyit kendi içinde her hangi bir müşkillik barındırmaz. Müşkillik okuyucu açısındandır ya da hikâyenin zâhirî sürekliliği açısından. Müşkil beyit modern ifâdeyle mesaj, klasik dilde irşad içeren beyittir. İrşad beytinin anlaşılmama sebeplerinden ilki okuyucunun *Mesnevî*'deki hikâye sûretine kapılıp, sûretin ardından gelen mesajın önce lafızlardan teşekkül eden sûretini yani lafzî anlamını kavrayamamasıdır. Bu açıdan da Ankaravî, eserinde irşad beytinin lafzî (sûrî-zâhirî) anlamını açıklar. Böylelikle müşkil beytin birinci seviyede şerhi gerçekleştirilmiş olur.

İkinci seviyede şerh ise irşad beytinin bâtın ya da tahkîki anlam seviyesinde şerhi olup, bu şerh beytin "mana" açısından müşkil olma sebebinin halline delalet eder.

Tahkîki ya da tasavvufî anlamın verilmesiyle müşkil beyit hall-edilmiş olur. Bu tavır *Mesnevî* üzerine tüm çalışmalarında gözükmektedir. Nitekim *Câmi'u'l-âyât*'ta da âyet veya hadislere işâret eden beyitlerin şerhinde, özellikle âyetlerin rivâyet ve dirâyet tefsirlerindeki açıklanması aktarıldıktan sonra "tahkîk" başlığının ardından iş'arî tevili yapılır. Müşkil beytin hall-edilmesi yani şerhi hem lafız hem de mana diğer tabirle mananın manası (ma'na'l-ma'nâ) açısından aynı anda fakat ardarda yapılır. Zira hem lafzi anlam hem de tahkîki anlam birbiri üzerine terettüp eder ve birbirini gerektirir. Bir diğer ifâdeyle lafzı kapalı olan beyitler ve şerhi farklı, tahkîki anlamı farklı kategori ve tasniflerde ele alınmaz.

İrşad beyitleri tahkiye fiillerinin gerisinde kalan beyitlerdir. Aynı zamanda bu beyitler hikayelerdeki hissi (5 duyuya taalluk eden) algılamaya konu olan fiillerin delalet ettiği (irşad ettiği) makul ya da Ankaravî'nin ifâdesiyle mekşûf (keşfedilmeye açık) manalardır. Dolayısıyla hikâyelerle amaçlanan örtük maksadı izhar ederler. Başka bir deyişle hikayelerin serdedilmesinden maksad bu müşkil beyitlerdir. Beyitlerin şerhedilmesiyle hikayelerdeki maksad da ortaya çıkmış olmaktadır.

Dolayısıyla *Hall-i müşkilât*'ın konusu, lafız anlamı, hakiki anlamı (iş'arî ya da tasavvufî anlamı) kapalı olan ve *Mesnevî*'deki hikâyelerin gâî illetini bizlere veren beyitlerin şerhidir.

Bunu bir misâlle şöyle açıklayabiliriz: *Mesnevî*'de neyin kamışlıktan kesilmesi hikâyesinden sonra gelen ilk hikâye pâdişâh-câriye kıssasının –ki 35.beyit ile başlar- serdedilmesindeki maksad, ilk 18 beyit (Varlık ve Varlığın zuhûru ya da Mebde tasavvuru/marifet) ve ardından gelen 16 beytin (Mebde tasavvuruna ulaşmak için aşkın ehemmiyeti) yani toplam 34 beyitteki marifet ve aşk tasavvurunu elde etmede seyr ü sülûkun ve sülûkun gerçekleşme şartı için de yaşayan bir veliyy-i kâmile bağlanmanın lüzûmiyyetidir. Bu iltizâmı gerektiren şey, ontolojik seviyede ruhun bedenle girdiği ilişkidir. İşte pâdişâh-cariye kıssası –ki vakıaya ya da Ankaravî'nin deyişiyle nakd-i hâlimize işâret eder- mahiyette üç temel figürden oluşur: pâdişâh, cariye ve tabib. Pâdişâh, ruh-i sultani ya da insani ruhdur. Cariye ise insânî rûhun nüfûz ettiği hayvanî ruhtur. Tabib ise hayvânî rûhun insani ruhla nüfûzunu engelleyen ve hayvânî ruhun manevî açıdan hastalanmasına sebep olan şeyleri gidermekle hayvanî ruhu tedavi eden mürşid-i kâmildir. Pâdişâh-cariye ilişkisi vakıada ya da tahkîkî anlamda insani ruhun hayvânî ruhla ilişkisidir. Bu ilişkide yapılan her bir fiil, insani ruhun hayvânî ruhla münasebetinin belli merhale ve hallerine delalet eder. Bu delâleti Rüsûhî Dede yatay ve

dikey seviyelerin dilini mezc ederek şöyle anlatır: “cesed halk olunmazdan evvel bir padişâh-ı rûh var idi. Melik-i dünya ve hem melik-i din, yani saadet-i dâreyn onun vücûdunda mevzû‘ idi. İttifâken padişâh-ı rûh, kendi havâssıyla yani kuvây-ı ilmiyye ve ameliyye ve rûhaniyyesiyle esb-i himmet ve azimete süvâr olup, şikâr-ı marifet için merâtib-i vücûdu seyr eyledi. Pes güzergâh-ı avâm ve havâs olan şâh-ı râh-ı dünyaya geldikte rûh-i hayvânî kenîzekin görüp ve onun letâfet ve melâhatini müşâhade kılıp derhâl onun esir ve gulâmı oldu. Murg-i cânı kafes-i dünyâda tabtab ve ıztırab kıldı. Ve meyl ve muhabbet meâlini ona verip, onu taht-ı tasarrufuna aldı. Velakin kenizek nefs-i kazayla bîmâr oldu. Ve gayra muhabbet etmek vasıtasıyla şükûfe-i cemâli soldu. Malumdur ki her zaman insanın murâdı hâsıl olmaz. Ve herkes keyfe mâ yeşâ’ maksûduna vâsıl olmaz…. Velhâsıl rûh-i sultânî, rûh-i hayvânînin bîmarlığını gördükte yemîn ve şimâlden ulemâ-i mukallidîn ve meşâyih-i müzevvirîni cem‘ edip ve bunları muslih-i nefs kıyâs edip: “her ikimizin hayatı sizin elinizdedir” deyip, ona kemâl-i taaşşukundan kendi hikâyetini sehl-i add eyledi.. pes bu tâife kendileri muslih ve mürebbi zu‘m eylediklerinden dediler ki: “canbazlık edelim, lâzım gelirse fehm-i cem‘ edip enbâzlık yolunda gidelim” dediler… kibirlerinden inşallah demediler… pes insana vâcib ve lâzım olan bir kâr başladıkta inşallah demeleri ve istisnâ etmeleridir.”[41]

İsmail Ankaravî *Hall-i Müşkilât*, ilk hikâye olan pâdişâh-cariye hikâyesinin serdedilme hikmetini *Mesnevî*’deki diğer tüm hikâyelerin vaz‘ olunma hikmetini îzâh ettiği gibi ele aldıktan sonra ilk müşkil beyit olarak istisnâ beyti diye meşhûr olan beyti seçer:

ترك استثنا مرادم قسوتی است　　　　نی همین گفتن كه عارض حالتی است

“İstisnâyı terketmekten murâdım kalbin kasvetidir. Yoksa ârızî bir hâlet olan istisnâ lafzını söylemek değildir.” (I, b. 49)

Pâdişâh-cariye hikâyesi 35. beyitle başlar. İstisnâ beyti ise 49. beyittir. 35-49. beyitler arası tahkiyede pâdişâh ile cariyenin, ontolojik düzlemde insani ruh ile hayvânî ruhun karşılaşmasının tasvirinden ibarettir. Bu tasviri Ankaravî yukarıda söylediğimiz gibi hissî seviyede cereyan eden tahkiyeyi, makul mana ya da tahkîkî seviyede mezc ederek dil-lendirir. Tasvirin ardından anlaşılmada problem teşkil eden ilk beyit olarak istisnâ beytini seçer. Seçimin arkasındaki temel sebep, beytin mevzûsunun tasavvufun temel meselelerinden olan tevhîd-i ef‘âl konusudur. Zira istisnâ lafzı yani inşallah demek,

[41] İsmail Ankaravî*, a.g.e.*, 4a-b.

lafız açısından bir mana ifâde etmez. Oysa istisnânın ruhuyla ‘ayniyyet Kur’ânlar, istisnâ lafzını söylemesler de istisnânın ruhu yani canı olmuşlardır. “istisnânın canı tevhid-i ef‘âldir. Tevhid-i ef‘âl, bu hadîsin mefhûmudur ki, … yani Mâni‘, Mu‘tî, Dârr, Nâfî‘ Allah idiğini bilmek cân-ı istisnâdır ve tevhîd-i ef‘âldir.”

Hâsılı İsmail Ankaravî *Hall-i müşkilât*’ta bunun gibi tasavvufun temel meselelerine delâlet eden beyitleri seçerek, *Mesnevî*’nin özünü çıkarmış ve şerhetmiştir.

2.1.4.3. Usûl:

Mesnevî’nin muhtasarı olarak gördüğümüz Hall-i Müşkilât’ın tek nüshasının olduğunu söylemiştik. Nüshanın (1b-57a) arası I. Cild *Mesnevî*deki müşkil beyitlerin şerhini, (57a-86b) arası II. Cilddekilerin bir kısmını kapsar. Bu kısmın son beyti “Cihân da başka bir cihân doğurur. Bu mahşer de başka bir mahşer gösterir/ Kıyamete kadar söylesem, saysam bu kıyameti anlatamam.” (II, b. 1187-88) beytidir. Bu beyitten sonraki kısım yani diğer ciltler eserin aslında olup olmadığını başka nüshayla karşılaştırma imkânımız olmadığından bilmiyoruz. Nitekim nüshanın sonundaki beytin şerhi yarım kalmış olup, nüshada ferâğ ve tetimme kaydı dahi bulunmamaktadır. Bu durum, nüshanın eksik olduğunu akla getirmektedir. Fakat diğer taraftan nüshanın son beytinin “kıyamete kadar söylesem saysam bu kıyameti anlatamam” anlamındaki beyit olması, Ankaravî’nin buraya kadar telifte bulunup, diğerlerini anlatmaktan sakındığını da akla getirmektedir. Ancak bu kendisini destleyecek başka bir kesin delil olmadığından vehim mesabesinde kalmaktadır.

Eserde, Ankaravî daha önce *Fâtihu’l-ebyât’*ta ilk 18 beyti ve *Simâtu’l-mûkinîn*’de I. Cild dibâcesini şerhettiği için 19. beyit şerhiyle başlanır. Ancak *Mesnevî*’de çoğunlukla takip ettiği yegâne usûl olan fasl kâidesine göre 19. beyit ile ilk 18 beyit arasında münasebetler kurar. Fasl kâidesine göre bir beytin kendisinden önceki beyitle olduğu gibi kendisinden sonraki beyitle de tam münasebeti vardır. Buna göre birbirinden başka olan iki beyit arasındaki nisbeti bilmek, o beyitlerin manalarını bilmek demektir. Nitekim Ma‘ânî ilmine göre fasl, birbirinden lafız olarak farklı olan iki kelâm arasında ikisini birleştiren bir cihet olmadığı durumda, bir üçüncü kelâm ile tam bir münâsebet kurmaktır. Böylece beyitler arasında irtibat sağlandığı gibi, şerh bu münasebet kurmaktan öte bir şey de değildir.

Hall-i müşkilât’ta 19 ile ilk hikâyenin başladığı 35. beyit arası fasl kâidesi uyarınca şerhedildikten sonra, ilk sürh zikredilir ve hikâyenin anlatılmasındaki hikmet

açıklanır. Daha sonra I. Cildin II. Hikâyesi olan Bakkal-Papağan hikâyesine kadar 31 irşâd beyti yine aralarında münâsebetler gözetilerek şerhedilir. *Mesnevî*'nin kendisinde söz konusu I. İle II. Hikâye arasında 246 beyit vardır. Ankaravî'nin bunlar arasından 31 irşad beyti tespit etmesi ve bunu "*Mesnevî*" sürhundan sonra yazması, ilk bakışta azlıkla veya *Mesnevî*'de hikâye örgüsünü delen irşad beyitlerinin eksikliği olarak ithama konu olabilir. Ancak her bir beytin şerh metninde, her ne kadar "*Mesnevî*" sürhunu yazmayı ihmal etse de, kendisinden sonraki bir veya birkaç beyti de konunun açıklamasına dahil eder. bu da irşad beyitlerinin artmasına sebeptir.

Beyitlerin şerhinde öncelikle, Ankaravî farklı *Mesnevî* nüshalarını karşılaştırarak metin tahkîki yaptığı için nüsha farklarını da kaydeder. Lafız farklarının doğurduğu beytin farklı takdiri anlamlarını zikrettikten sonra âyet ve hadislere dayanarak beytin tasavvufî ya da tahkîki anlamını verir.

II. cild dibacesinin şerhini de içeren *Hall-i Müşkilât*, her ne kadar tamamlanmamış olsa da Şârih'in en önemli eserlerinden birisidir.

2.1.5. *Nisâb-ı mevlevî* :

Nisâb-ı mevlevî, Ankaravî'nin telif ettiği son eserlerden biri olup, *Minhâcu'l-fukarâ*'daki aynı taksim ve muhtevayla 100 tasavvuf kavramına delâlet eden *Mesnevî* beyitleri derlemesidir. Bu itibarla *Mesnevî*'deki tasavvuf ıstılahları sözlüğü olarak görülebilir. Sahih Ahmed Dede'ye göre *Minhâc*'ın elif-bâ'sı olan Nisâb, "hâtim" kelimesiyle tarih düşürülmesinden anlaşıldığına göre 1041/1631 yılında tamamlanmak üzere 1 yılda telif edilip, Ankaravî'nin en son yazdığı Farsça bir eser olarak kabul edilmiştir.[42] Târih kaydı şöyledir:

جون بختم آمد وجود اين رفتم　　لفظ خاتم شد برو تارخ هم

(Bu yazı yani kitap nihâyete erince 1041 senesini gösteren (hâtim) lafzı onun târihi oldu)

Ancak tespitlerimize göre yaygın kanaatin aksine vefatından kısa bir süre önce manzûm olarak telif ettiği son risâle *Mebde ve Meâd*'dır.

Nisâb-ı Mevlevî, Tahirü'l-mevlevî (Tahir Olgun) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Tercüme 7 Mart 1947'de tamamlanmış ve Şecâeddin Onuk tarafından 7 Aralık

---

42 Sahih Ahmed Dede, 300; A.Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, II, 163.

1952'de istinsâha başlanılıp 20 Nisan 1953'de tamamlanmıştır. Tercümenin mukaddimesinde Nisâb ve tercümesinin serüvenini Tâhirü'l-mevlevî şöyle tasvir eder:

"Hicrî 1342 tarihinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nde çile çıkardığım sırada Şeyhim Mehmed Celâleddin Şeyhî Dede Efendi merhûmun husûsî kütüphânesinde sekiz on sayfalık evrâk-ı perîşân görmüş, bunların şeyh merhûmun küçük birâderi Kemâleddin Şevki Dede merhûmun başlamış bulunduğu "*Nisâbu'l-mevlevî*" tercümesi olduğunu anlamıştım. Şevkî Dede'nin ikmâl derecesine muvaffak olamadığı Nisâbu'l-mevlevî'yi dergâhın kütüphânesinden alıp okudum. Şârih-i *Mesnevî* Şeyh İsmail Ankaravî'nin –Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin teşvîkiyle- *Mesnevî*-i Şerif'ten toplamış olduğu ve bir Tarîkatnâme şeklinde vücûda getirmiş olduğu o eseri istinsâh ettim. Kütüphanemde duran Nisâbu'l-mevlevî bir aralık kayıp oldu.[43] Fakirhânenin ihtirâkı esnâsında onun da yanmış olduğuna ihtimâl verdim. Aradan zamanlar geçtikten sonra ihvândan Celâleddin Bey nâmında birinin oğlu bunu Atyemez civârında sokakta bulmuş ve pederine göstermiş. Sonunda imzam bulunduğu için Celâleddin Bey kitabı fakîre getirdi. Son derece mahzûn oldum. Anlaşılan vaktiyle biri okumak için onu benden almış. Ben alanı unuttuğum gibi, alan da iâdesini akıldan çıkarmış. Sonra ya cebinden yahud evden eve taşınırken eşyâsı arasından düşürmüş. Hazret-i Şârih'in "*Minhâcu'l-fukarâ*"sına bir müeyyide olan *Nisâbu'l-mevlevî*'yi tahte'l-lafz tercüme etmek hevesine kapıldım ve Şârih merhûmun *Mesnevî* şerhinden istifâde ederek tevfîk-i ilâhî ile ikmâline muvaffak oldum. Maksadım: tarîkatime ve ihvânıma bir hizmette bulunmaktı. Cenâb-ı Hak sarf ettiğim mesâîyi kemâl-i keremiyle kabûl buyursun ve abd-i âciz için rahmet ve mağfiret vesîlesi kılsın. Âmîn."[44]

Mütercim Tâhirü'l-Mevlevî, kitapta geçen *Mesnevî* beyitlerinin aid olduğu yerleri gösteren referanslar kaydetmiştir. Bu referanslar hakkında şöyle der: "beyitlerin hizâsına konulan rakamlar o beyitlerin Ankaravî şerhinde kaçıncı cildin kaçıncı sayfasında olduğunu gösterir. Üstteki numaralar Ankaravî şerhinin Mısır tab'ına (Kahire: Darü't-tıbâ'ati'l-hidiviyye 1835), alttakiler ise İstanbul basmasına (İstanbul: Matbaa-i Amire 1289) aittir. Mısır tab'ına aid olanlar vaktiyle Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Selâhaddin Dede Efendi (ö. 1304/1886) tarafından bulunmuş ve konulmuştur.

---

43 Tâhirü'l-mevlevî muhtemelen bu esnada ya Yenikapı semâzenbaşısı olan Halid Dede'den ya da Üsküdar Mevlevîhânesi vekili Halid Dede (ö. 1320/1902)'den –ki Tâhirü'l-mevlevî sadece Hâlid Dede'yi mutlak olarak ifâde eder ancak çileyi Yenikapı'da çıkardığı için semâzenbaşı Halid Dede olması kuvvetle muhtemeldir- Nisâb-ı Mevlevî'yi ister. Gözünün önünde durduğu halde Hâlid Dede yok diye cevap verir. Bunun üzerine Tâhirü'l-Mevlevî kendi ifâdesiyle kitabı alır gözüne sokar. Tahirü'l-mevlevî, *Çilehane Mektupları*, Ankara 1995, 88.

44 İ. Ankaravî, *Nisâb-ı Mevlevî*, trc. Tâhirü'l-mevlevî, giriş; tercümenin tanıtımı için ayrıca bkz. Ahmet Nezih Galitekin, "Tahirü'l-Mevlevî'nin "Nisâbü'l-Mevlevî" Tercümesi", *Yediiklim*, V/38 (1993), 93-94,

İstanbul basmasına müteallik olanları da taraf-ı âcizânemden aranılmış ve ilâve edilmiştir."[45]

2.1.5.1. Maksad:

Mukaddimede İsmail Dede, Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin (ö. 1053/1643), bir sohbet esnasında, vaktiyle *Mesnevî*'den, ahlâka âit beyitler intihâb ettiğini, fakat vaktinin müsâid olmaması yüzünden tamamlayamadığını söylediğini ve böyle bir kitabın tertîbini kendisinden istediğini, bu istek üzerine bu kitabı yazdığını bildirmektedir. Şeyhülislam Yahya Efendi ile sıkı münasebetlerde bulunan İsmail Ankaravî, bir *Mesnevî* seçkisi olan '*Nisabu'l-Mevlevî*' adlı eserini onun tavsiyesi ile telif ettiğini eserinin mukaddimesinde şöyle bildirir: "Bir bayram günü muâyede için Şeyhülislam Yahya Efendi'nin ziyaretine gittim. Sohbet esnasında Efendi'nin hüsn-i ahlâkı dolayısıyla 'ben bu talep ve taharri aleminde hüsn-i ahlâktan daha iyi bir ehliyet göremedim.

من ندیدم در جهان جست و جو   هیچ اهلیت به از خوی نکو

Yani "Ben bu talep ve taharrî âlemi olan dünyâda hüsn-i ahlâktan daha iyi bir ehliyyet görmedim" (II, b. 810) beytini okudum. Beyit Şeyhülislam'ın çok hoşuna gitti: "Evet, sözün doğrusu budur, bunda hiç şüphe yoktur" dedi. Sonra da "vaktiyle *Mesnevî*'den böyle beyitler intihabına başlamıştım. Lakin devam ve ikmaline muvaffak olamadım., siz bu yolda seçme beytleri toplamak sûretiyle bir intihabname vücûda getirirseniz dervişler için çok değerli bir yadigar olur" tavsiyesinde bulundu. Şeyhülislam'ın bu tavsiyesi üzerine gönülde bir müntahabnâme yapmak hissi uyandı. Dergâha avdetimde o his arttı. Bir gece istihare ettim ve bunun hayırlı bir iş olacağını anladım. Böyle bir eser cem'ini bana müyesser eylemesini Cenab-ı Hak'dan temenni ederek işe başladım ve itmâmına muvaffak oldum. *Mesnevî*'den intihab edilmiş olduğu için '*Nisabu'l-Mevlevî'* koydum. Mevlevî olanlar bu kitabı yâr-i cân ittihâz ederek mûcebince amel etmek üzere gece gündüz okumalıdır. Bu kıraat neticesinde kendileri için nefsin elinden kurtulmak, tarîkat ahvâline vukûf peyda etmek, sonunda yüksek makâmâta erişmek ve *Mesnevî*'nin hakâikini anlamaya müstaid olmak saadetleri husûle gelir."[46]

Ankaravî'nin eserine *Nisâbu'l-Mevlevî* adını vermesiyle, eserin telif maksadı

[45] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 4.
[46] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 1.

arasında dolaylı irtibatlar vardır. Her ne kadar müellif böyle bir ismi eserine niçin verdiğini mukaddimesinde belirtmese de, eserin müellifin *Mesnevî* şerhi projesinde muhteva açısından en mühim bir yer işgâl etmesi, eserin adı ile telif maksadı arasında bir takım çağrışımlara imkân vermektedir. “nisâb” kelime anlamı olarak üzerine zekât verilmesi farz olan mal mikdarı, zekât ölçüsü, asıl, sermâye, istenilen derece ve had, bir mecliste görüşmeye başlanabilmek yahut karar verebilmek için bulunması şart olan azâ sayısı demektir.[47] Ankaravî eserin muhtevasının *Mesnevî*’den intihâb edilmiş olduğu için kitabın adının “*Nisâbu’l-Mevlevî*” şeklinde konulduğunu söylemektedir.[48] Bununla beraber tetimme kaydında eserin mahiyetini tarif eder biçimde “*Müntehab-ı Mesnev-i Ma‘nevî-i Mevlevî”* adını da kullanmaktadır. Bu itibarla “*Nisâbu’l-Mevlevî*” adı etimolojik kökeni dikkate alınarak iki tür çağrışıma sebebiyet vermektedir: birincisi kitabın muhtevasının kaynağı yönünden, ikincisi kitabın muhatabları yönünden. İlkine göre, *Nisabu’-mevlevî* adında “Mevlevî” ile kastedilen Mevlânâ ve *Mesnevî*’sidir. Nitekim *Mesnevî*’ye verilen nispetlerden birisi de Ankaravî’nin eserin tetimme kaydında belirttiği gibi “*Mesnevî*-i Mevlevî”dir.[49] Rüsûhî Dede burada “Mevlevî” ile *Mesnevî*’yi kastetmiş olmalıdır. Nisâb ise kelime anlamlarından biri olan “asıl” anlamına alındığında, *Nisâbu’l-Mevlevî* tabiri *Mesnevî*’nin aslı, özü, *Mesnevî*’den istenilen derece ve had anlamı kazanır. Böylece Hz. Şârih, bu adı eserine vermekle kitabın *Mesnevî*’den seçilen beyitleri içermesi sebebiyle, *Mesnevî*’nin aslını yansıttığını ima eder. ikinci çağrışım ise muhatablar yönündendir. Bu vecihte Mevlevî, Mevlevîlik tarîkatına intisap etmiş kimsenin nisbesidir. Nisab ise bu kimsede bulunması şart olan *Mesnevî*’den elde etmekle mükellef olduğu irfânî sermaye anlamındadır. Dolayısıyla Nisâbu’l-mevlevî, adının çağrışımı söz konusu olduğunda Mevlevî olanların, *Mesnevî*’nin aslını yansıtan ve *Mesnevî* kültürünün aslını elde etmek için okumakla mükellef oldukları bir kitap adına delâlet eder.

Nisâbu’l-mevlevî, şeklî özelliği bakımından *Minhâcu’l-fukarâ*’nın sistematiğini taşıdığından, *Minhâc*’ın yazılmasındaki maksadları da içinde barındırır. Minhâc’ı tanıtırken tafsilatlı olarak açıklayacağımız şekilde telif maksadı iki sebebe dayanır: Mevlevî olanlara, Mevlevîliğin bir tasavvuf yolu yani tarîkat mahiyetine sahip olmasından dolayı, bu mahiyete arız olan sûfîliğin açıklanması, diğeri de selefî eğilimler barındıran Kadızâdelilerin tasavvufa yönelik eleştirilerini, yine İbn Teymiyye’nin

---

47 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügât*, II, 1712.
48 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 1.
49 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 72b

öncülüğünde bazılarınca selefî-tasavvufun öncüsü kabul edilen Abdullah Herevî Ensârî'nin onlu tasavvuf ıstılahları sayımı şematiğinde tasavvufu nasslar temelinde tanıtmak ve cevaplar vermek amacına matuftur. *Nisâbu'l-Mevlevî* ise daha çok Minhâc'ın birinci gayesini Mevlevîlik özelinde detaylandırıp ikmâle erdirmek üzere kaleme alınmıştır. Buna göre Mevlevîlik'in tasavvuf anlayışının dayandığı en temel eser olan *Mesnevî*'deki tasavvuf kavramlarının ördüğü tasavvufî düşüncenin sistematize edilmesi Nisâbu'l-Mevlevî ile mümkün olmuştur. Bundan dolayı tezimizin girişinde de belirttiğimiz gibi İsmail Ankaravî'nin *Mesnevî* Şerhinde detaylandırdığı tasavvufî düşüncesininin mahiyetinin bilfiil taayyün ettiği iki eseri vardır: *Minhâcu'l-fukarâ* ve *Nisâbu'l-Mevlevî*. *Nisâb*, *Minhâc*'ın *Mesnevî* beyitleriyle şerhi olduğu gibi, Ankaravî şerhinin de tasavvufî düşüncedeki sistematiğini vermesi açısından Hz. Şârih'in tasavvufî düşüncesini mücmel açıdan bizlere vermesiyle en kuşatıcı eseri olarak görülmelidir. Bu kuşatıcılığından ötürü de müellif eseri hayatının son demlerinde telif etmiştir.

2.1.5.2. Mevzû:

Nisâbu'l-Mevlevî, *Minhâcu'l-fukarâ* ya da *Tarîkatnâme*'de olduğu şekliyle üç kısma taksim edilmiştir. I. Kısım tarîkat âdâbına, II. Kısım şerîat âdâbına, III. Kısım marifet ve hakîkat âdâbına dâirdir.her kısım 10 baba, her bab da 10 tasavvuf kavramına ayrılır. Dolayısıyla 300 tasavvuf kavramı *Mesnevî*'de lafız ve/veya anlam olarak geçtiği beyitler seçilip, ilgili kısım ve babların altında sistematik olarak dercedilmiştir. Bu açıdan *Nisâbu'l-mevlevî*, *Mesnevî*'de geçen tasavvuf ıstılahları sözlüğü mahiyetindedir. Ancak bu sözlüğün harfî sistematikle değil de özelde *Mesnevî*'nin genelde Tasavvufî düşüncenin mahiyetini şekillendiren şerîat-tarîkat-hakîkat üçlü yapısına göre inşâ edilmesi, eserin İsmail Ankaravî'nin tasavvufî düşüncesini tahlîl etmede eseri vazgeçilmez kılmaktadır.

Mesnevî Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışını içeren didaktik manzûm bir eserdir. Eser, kısım, bab, fasl gibi bölümlere ayrılmadığından sistematik değildir. Bazılarının dediği gibi manzûm olması *Mesnevî*'nin sistematik olmamasının gereğidir, anlayışı doğru değildir. Zira bazı manzûm eserler sistematik mahiyette olabilir. Eserin didaktik olması da sistematik bir yapıya sahip olmasını zorunlu olarak istilzam etmez. *Mesnevî*'nin sistematik olmaması şifahi tahkiye geleneğinden kaynaklanır. Bu tahkiye örgüsü içerisinde hikayenin manzûm şekilde inşâd edilmesi kesintiye uğratılarak açıktan veya hikaye içinde telmihen istenen mesaj ve tasavvufî mana muhataba intikal ettirilmek istenir. İntikal muhatabın anlayışı ölçüsünde bir sonuca ulaşmaya matuftur. Dolayısıyla

Mesnevî'nin söylenmesindeki asıl maksad ve mevzû bu tasavvufî manalar ise, bu manaların intihâb edilmesi okuyucunun irşâdından daha etkili olacaktır. İşte *Nisâbu'l-Mevlevî*, *Mesnevî*'deki tasavvufî mana ve ıstılahları belli bir sistematik içinde derleyen bir eserdir. Bu anlamda *Hall-i müşkilât-ı Mesnevî* ile *Mesnevî*'nin özü olması açısından paralellik arzeder. *Hall-i müşkilât*, *Mesnevî*'deki tasavvufî düşüncenin temel konularına işâret eden irşâd beyitlerini derlerken, *Nisâb* tasavvuf kavramları çerçevesinde *Mesnevî*'nin aslını ortaya koyar.

Lübb-i Lübâb-i Mesnevî

I. AYN-ŞERİAT

I. Nehir-İman, şehadet ve ibadetin gerçeği	**II. Nehir**-Taharet, namaz, oruç, zekat, hac ve cihadın nitelikleri, hakîkatlari	**III. Nehir** Kaza ve Kader, Cebir ve İhtiyar	**IV. Nehir** İlim, akıl ve mertebeleri	**V. Nehir** Havf (Korku), Reca (Ümit) ve Neticeleri	**VI. Nehir** Adalet, zulüm ve mükafat
1. Reşha- İman	1. Reşha- Taharet	1. Reşha- Kaza ve Kader	1.Reşha- İlim	1.Reşha- Reca	1.Reşha- Adalet
2. Reşha- Şehadet	2. Reşha- Namaz	2. Reşha- Cebir ve İhtiyar	2. Reşha- Akıl	2.Reşha- Havf	2.Reşha- Zulüm
3. Reşha- İbadet	3. Reşha-Oruç				3.Reşha- Mükafat
	4. Reşha- Zekat				
	5. Reşha- Hac				
	6. Reşha- Cihad				

II. AYN TARİKAT

I. Nehir Tenbih, Tevbe, Sohbet, Talep	**II. Nehir** Mürşide Tevessül	**III. Nehir** Seyr u Sülûkun başlangıcı	**IV. Nehir** Riyazetin Kısımları	**V. Nehir** Sülûkun Ortası	**VI. Nehir** Sülûkun Sonu
1.Reşha- Tenbih	1.Reşha- İrşad eden Şeyhin Özellikleri	1.Reşha- Sülûk	1.Reşha-Dünyayı terk	1.Reşha- Güzel ahlâk	1.Reşha- Sema
2.Reşha- Tevbe	2.Reşha- Tarîkat Şeyhlerine yönelik edebe riâyet	2. Reşha- Rehbere mütabaat	2.Reşha- Nefsin hevalarını terk	2.Reşha- Sadakat ve Vefa	2.Reşha- Zıkır
3.Reşha- Sohbet		3.Reşha- Hazm (Kesin kararlılık) ve İhtiyat	3.Reşha- Halvet ve Uzlet	3.Reşha- Cömertlik	3.Reşha- Tefekkür
4.Reşha- Talep		4.Reşha- Cezbe	4.Reşha- Sükut	4.Reşha- Rıza ve Hasedi terk	4.Reşha- Yakin
			5.Reşha- Seher (Uykusuzluk)	5.Reşha- Kanaat ve hırsı terk	5.Reşha- İnsanın marifeti
			6.Reşha- Açlık	6.Reşha- Tevekkül	6.Reşha- Kalbin marifeti
			7.Reşha- Sabır	7.Reşha- Tevazu, izzet, kibirlenme	7.Reşha- Ruhun marifeti
			8.Reşha- Taklîdi terk	8.Reşha- Yumuşak huyluluk	8.Reşha- Tasavvuf ve Fakr
			9.Reşha- Niyaz ve Dua	9.Reşha- İhlas	
			10.Reşha- Şöhreti terk ve yalnız kalma		

III. AYN HAKİKAT

I. Nehir Aşk	**II. Nehir** Makamlar	**III. Nehir** Seyr u Sülûkun Neticeleri
1.Reşha- Aşkın Niteliği	1.Reşha- Müşahade	1.Reşha- Marifet ve Mertebeleri
2.Reşha- Âşıkların Özellikleri	2.Reşha- Kabz ve Bast	2.Reşha- Fena ve Beka
3.Reşha- Âşıkın aşkta fenası	3.Reşha- Aşk Sarhoşluğu (Sekr-i aşk)	3.Reşha Tevhid ve dereceleri.
4.Reşha- Mecazi Aşk	4.Reşha- Kurb (Yakınlık)	
5.Reşha- Aşığın Tecridi (asosyalleşmesi)	5.Reşha- Vasl (Vuslat)	
6.Reşha- Aşığın İttihadı		

Mesnevî literatürü vadisinde *Nisâb*'la karşılaştırabileceğimiz başlıca eserler Nakşî Hüseyin Vâiz Kaşanî'nin Farsça *Lübb-i Lübâb-ı Mesnevî*'si ile Yusuf Sineçâk'ın *Cezîre-i Mesnevî'*sidir ki Sineçâk eserini önce Farsça yazmış sonra Türkçeye tercüme etmiştir. *Lübb-i Lübâb-ı Mesnevî* sistematik olarak *Mesnevî*'deki tasavvuf kavram ve konularına işârete eden beyitlerin derlendiği eser olup *Nisab* gibi şerîat-tarîkat-hakîkat üçlü yapısına dayanır. Buna göre Hüseyin Baykara'ya *Lübb-i Lübâb*, *Nisâb*'daki 3 kısım gibi 3 'ayn'a (kaynağa) taksim edilir: I. 'ayn şerîat, II. 'ayn tarîkat, III. 'ayn hakîkattır.[50]

[50] Mevlânâ Molla Hüseyin Kâşânî, *Lübb-i Lübâb-ı Mesnevî*, thk: Said Nefîsî, Tahran 1362.

Her ‘ayn nehirlere, her nehir reşha (damla)lara ayrılmaktadır. Bu yapı *Mesnevî*’nin I. Cild dibacesinde geçen usûl-i usûl-i usûl-i din zincirlemesinden mülhem olarak vaz‘ edilmiştir. Ancak Ankaravî *Nisab*’da tarîkat halkasını şerîattan önce getirir. Zira *Minhâc* ve dolayısıyla *Nisâb*’ın telif maksadı öncelikle XVII. asra kadar inkıraza uğramış Mevlevîliğin mahiyetini bir sûfî tarîkatı olması itibariyle tanıtmaktır. Nefsü’l-emirde ise mana olmadan sûretin bir değeri olmayacağı gibi tarîkat olmadan şerîatin yaşanması da kışrla uğraşmaktan başka bir şey değildir.

Edirne Murâdiye Mevlevîhânesi şeyhi Yusuf Sineçâk’ın *Cezîre-i Mesnevî*’si 35 konu başlığında 366 beyit ihtiva eder. Osmanlı Mesnevî antolojileri içinde en çok şerh edilenidir. Konu başlıkları hakîkat ve tarîkata dair olup şerîat esere dâhil edilmemiştir. İlk 13 konu hakîkate ya da marifete dair olup, genelde sâlikin özelde mevlevîlerin ilâhî ilim hakkında bilgilenmesini amaçlar. 14. konu başlığı tevbe olup 35. başlığa kadar çeşitli sülûk ilmine dair konular ele alınmaktadır. Sineçâk’ın şerîat ve esrârına dair konuları kitabına dahil etmemesi ya müsellem kabul ettiği ya da melâmî tavrının baskın olmasından dolayıdır. Günümüzde elimizde bulunan sınırlı sayıdaki şiirlerinden O’nun melâmî ve hurûfî tavrının gâlip olduğu anlaşıldığına göre[51] ikinci ihtimâlin olması daha güçlüdür. *Cezîre’nin* dibâcesinden anlaşıldığına göre derleme Mevlevîliğe giren dervişler için yazılmıştır. Bu hâliyle *Nisâbu’l-mevlevî* ile maksadda müşterektir. Ancak konuların önceliği-sonralığı dikkate alındığında Ankaravî tarîkat meselelerini öncelikli husus olarak başa alıp Zâtî tevhid ve aşk gibi hakîkate dair konuları sona alırken, Sineçâk eserinde öncelikli husus olarak Zâtî tevhid ve aşk konularını başa almış ve sonunu da aynı konularla tamamlamıştır.[52] Bu anlayış Sineçâk’ın melâmet mertebesinde olmasından kaynaklanmaktadır ki sülûkta son mertebedir. Bu mertebenin diğer bir adı aşk mertebesidir. Bayrâmî-melâmî Abdullah Bosnevî’nin ve Mevlevîler arasında melâmetî tavırlarıyla ön plana çıkan İlmî Dede, Cevri Çelebi ve Şeyh Gâlip’in *Cezîre* üzerine şerh yazmaları bunun diğer göstergelerinden biridir. Ankaravî ise en başta Mesnevî’yi tarihî göndermeler de içeren tarîkatta irşâd metni olarak değerlendirdiğinden *Minhâc’ın* paralelinde *Nisâb-ı mevlevî’*de de tarîkatın irşâdında öncelikli konuları başa almıştır. Zira Ankaravî’ye göre usûlsüz vusûl olmaz.

---

51 Esrâr Dede, 530.

52 İlmî Dede, *Cezîre-i Mesnevî Şerhi*, MÜİF ktp. Yazma 71, 1b-2a. *Cezîre*’de en çok beytin yer aldığı konu 33 beyit ile eserin sonunda yer alan aşk ve yokluktur. Onu 28 beyit ile riyazet ve açlık konusu takip etmektedir. En az beytin yer aldığı konular ise beşer beyit ile âriflerin temiz zâtları, isteklilerin yardımı, şöhretin zararı ve yokluğun faydalarıdır. Mesnevî’nin I. cildinden 98, II. Cildinden 67, III. Cildinden 66, IV. cildinden 45, V. Cildinden 47 ve VI. Cildinden 24 beyit yer almaktadır. 19 beytin yeri ise meşkûktur. İsmail Güleç, *a.g.m.*, 163.

2.1.5.3. Usûl:

Tabloda da görüleceği gibi İsmail Ankaravî *Nisabu'l-mevlevî* adını verdiği *Müntehabnâme*'sinde yaklâşık 1500 *Mesnevî* beytini seçmiştir. Elbette ki seçilen *Mesnevî* beyti adedi, tarîkat-şerîat-hakîkat konularına taalluk etmesi itibariyle bu kadarla sınırlı değildir. Nitekim Ankaravî'nin kullandığı fasl kâidesi uyarınca birbiri peşisıra gelen her beyit birbiriyle çeşitli açılardan irtibatlıdır. Ancak seçilen beyitler, söz konusu tasavvufî kavram ve konulara doğrudan delalet etmesi bakımından *Mesnevî*'deki tasavvufî düşüncenin çerçevesini bizlere vermektedir. Diğer taraftan bu eser, Ankaravî'nin tasavvufî düşüncesini şekillendirme de hangi *Mesnevî* beyitlerine önem atfettiğinin bir göstergesidir.

Beyitlerin en fazla seçildiği konuların başında tekkede oturanların (fukarâ) faziletleri ve yapmakla mükellef oldukları şeyler (55 beyit), yaşayan bir mürşide intisâbın zorunluluğu (44 beyit) , namaz (44 beyit) vs. gelmektedir. Bu durum *Nisabu'l-Mevlevî*'nin ilk planda muhatabının Mevlevî tekkesinde oturan fukarâ olduğuna imada bulunmaktadır. Öte yandan toplamda Tarîkat ve şerîat âdâbıyla ilgili seçilen beyitlerin, 10 bölüme ayrılan marifet âdâbında her bir bölümdeki beyit toplamından fazla olması, Ankaravî gözüyle *Mesnevî*'nin didaktik özelliğinin daha çok tarîkat ve şerîat fiillerine taalluk etmesiyle de yorumlanabilir. Ancak bu yorum *Mesnevî* marifet ve hakîkat âdâbı hakkında diğerlerine kıyasla daha az bilgi sağlamaktadır şeklinde aşırı bir yoruma da yol açmamalıdır. Burada söz konusu olan İsmail Ankaravî'nin *Mesnevî*'nin mahiyetini yansıtan bir eser olması anlamında *Nisabu'l-Mevlevî*'de bu mahiyeti nasıl yansıttığıdır. Bu sorunun cevabı *Nisabu'l-mevlevî*'nin telifinden güdülen amaçla, amacın ortaya çıkmasını sağlayan *Mesnevî*'ye bakış tarzıdır. Nitekim Ankaravî ile Şeyhülislâm Yahya Efendi arasında geçen diyalogtan da anlaşıldığı şekilde *Mesnevî* daha çok bir tasavvufî ahlâk kitabıdır. Zira bidâyette olduğu gibi nihâyette de ahlâktan öte bir şey yoktur. Ahlâk ile kastedilen ise âdâb ya da tasavvufî edebtir. Bu edebin kazanılması öncelikle yaşayan bir mürşide intisâbın zorunluluğu ve sonrasında uygulanan seyr ü sülûktur. Bu açıdan İsmail Ankaravî'nin tasavvufî düşüncesinde tasavvufî ahlâk anlayışını tebellür ettiren eser *Nisabu'l-mevlevî*'dir. Varlık ve bilgi anlayışı ise İbn Arabî ve İbn Farız üzerine yaptığı şerhlerden ortaya çıktığı gibi, *Mesnevî şerhi* bu anlayışın ahlâk ile irtibâtını sağlayan metin olarak karşımıza çıkar.

I .KISIM TARİKAT ÂDÂBI

		MSBA
1	Mevlevîliğin mahiyeti	36
2	Halîfenin ahvâli	37
3	Şeyh-i Kâmil	39
4	İntisâbın zorunluluğu	44
5	Sâlike gereken şartlar	32
6	Tekkedekilerin faziletleri	55
7	Seferin fazileti	19
8	Seferin maksadı	41
9	Semâ'ın sırları	16
10	Raks ve Devran	23
Fasıl (Semâ'daki Haller)		8
	Toplam Beyit Adedi	**350**

II.KISIM ŞERİAT ÂDÂBI

		MSBA
1	İman	17
2	Kelime-i tevhid	35
3	Temizlik	29
4	Namaz	44
5	Zekât	21
6	Oruç	30
7	Hac	31
8	Evlilik-Bekarlık	14
9	Çalışmak-Dilenmek	24
10	Sa'y-Cehd	22
		267

III.KISIM MARİFET ve HAKİKAT ÂDÂBI

I.BAB (Sülûkun Başlangıcı)

		MSBA
1	Yakaza	26
2	Tevbe	19
3	Bükâ	9
4	İnâbet	2
5	Muhâsebe	4
6	Tefekkür	14
7	Zikir	12
8	İ'tisâm	5
9	Firâr	10
10	Humûl	11
		112

II.BAB (Birinci Menzil)

		MSBA
9	Halvet	8
2	Uzlet	2
3	Riyâzet	8
4	Hüzün	4
5	Havf	10
6	Recâ	8
7	Huşû	1
8	Zühd	5
9	Takvâ	7
10	Verâ	4
	Toplam Beyit Adedi	**57**

III.BAB (Muâmelât)

		MSBA
1	Tebettül	6
2	İbâdet	17
3	Hürriyet	6
4	Murâkabe	9
5	Hürmet-Tazim	8
6	İhlâs	12
7	İstikâmet	2
8	Tevekkül	3
9	Kanaat	8
10	Teslim	5
		76

IV.BAB (Ahlâk)

		MSBA
	Hulk	16
2	Tevâzu	8
3	Îsâr	10
4	Fütüvvet	4
5	Sıdk	8
6	Hayâ	3
7	Şükür	10
8	Sabr	13
9	Rıza	7
10	İnbisât	10
		89

V.BAB (Usûl)

		MSBA
	Kasd	5
2	Azimet	6
3	Mürid	1
4	Murâd	10
5	Edeb	11
6	Yakîn	12
7	Üns	6
8	Tasavvuf	1
9	Fakr	9
10	Gınâ	8
	Toplam Beyit Adedi	**69**

VI.BAB (Sülûk Vâdileri)

		MSBA
1	İhsân	4
2	İlim	22
3	Hikmet	9
4	Basiret	13
5	Firâset	10
6	İlhâm	12
7	Marifet-i havâtır	5
8	Hazm	6
9	Himmet	9
10	Kurb	10
		100

VII. BAB (Haller ve Makamlar)

		MSBA
1	Hal ve Makam Farkı	4
2	Muhabbet	7
3	Aşk	22
4	Şevk	2
5	Zevk	7
6	Ataş	8
7	Heybet	4
8	Hayret	13
9	Kalak	7
10	Gayret	8
		82

VIII.BAB (Velâyet)

		MSBA
1	Evliyâullah	14
2	Sır-Ehl-i sır	12
3	Garîb	3
4	İstiğrâk	10

IX.BAB (Hakîkat)

		MSBA
1	Mükâşefe	4
2	Müşâhade	9
3	Tecelli	6
4	Hayat	8

X.BAB (Sülûkun Sonu)

		MSBA
1	Marifet	23
2	Fenâ	14
3	Bekâ	16
4	Tahkîk	12

5	Mahv	3	5	Kabz	10	5	Telbis	17
6	Vakit	7	6	Bast	5	6	Vücûd	1
7	Safâ	11	7	Sekr	16	7	Tecrid	9
8	Sürûr	6	8	Sahv	6	8	Tefrid	4
9	Telvin	3	9	Fasl	10	9	Cem'	7
10	Temkin	5	10	Vasl	15	10	Tevhid	26
	Toplam Beyit Adedi	**74**			**89**			**129**

III.KISIM TOPLAM BEYİT ADEDİ **877**

GENEL TOPLAM BEYİT ADEDİ **1494**

MSBA : Mesnevi'den seçilen beyit adedi

2.1.6. *Mebde ve Me'âd*:

Mebde ve Me'âd risâlesi İsmail Ankaravî'nin yazdığı 734 beyitlik *Mesnevî*'dir ve telif ettiği son eserdir. Tek nüshası Ankara Milli Kütüphâne A003981-02'de bulunmaktadır. Nüsha müellif nüshası olmayıp, istinsâh kaydı yoktur. Eseri Milli Kütüphâneye I. Ciltten kendi nüshasına göre 2112., Veled Çelebi tercümesine göre 2070. beytine kadar hece vezniyle çok güzel bir şekilde manzûm tercüme eden Dr. Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu bağışlamıştır.

Mebde' ve Me'âd Varlığın nasıl başladığı ve sonunun nereye varacağı konusuyla ilgili bir tabir olup, aynı zamanda bu konuda yazılan eserlerin ortak adıdır. Bu anlamda kelâm, felsefe ve tasavvufta mebde ve me'ad konusunda müstakil bir literatür oluşmuştur. Literatürde mebde ve me'âd İslâm felsefesine, kelâm ve tasavvufa dair eserlerin varlıkın sudur veya yaratılış veya zuhûru, âhiret bölümleri içinde ele alınmış, konular kalasik İslam düşüncesinde bir telif türü olmuş, bu adla müstakil eserler yazılmıştır. Ancak bu başlığı taşıyan kitaplar incelendiğinde bunların sadece yaratılış ve ahiret konularından bahsetmediği, muhtevalarında çeşitli meselelere yer verildiği görülmektedir.[53] Tasavvuf alanında da mebde ve me'âd başlığı altında bir kısmı Varlık, Varlığın zuhûru, Varlığın mertebeleri, kozmolojik süreç ve ahiret halleri gibi nazarî tasavvufun konularını içerirken, bir kısmı da bu konularla birlikte sâlikler için gereken seyr ü sülûk, haller ve makamlar vs. konuları da kapsamaktadır. Bu açıdan didaktik bir mahiyettedirler. Birinci ve ikinci kısma örnek olarak Şihâbeddin Sühreverdi-i Maktûl el-

[53] İslâm Felsefesi ve özellikle kelâmdaki mebde ve me'âd konusu ve hakkındaki literatür için bkz. M. Sait Özervarlı, "Mebde ve Mead", *DİA*, XXVIII, 211-212.

Elvâhu'l-'imâdiyye fi'l-Mebde' ve'l-me'âd, Azîz Nesefî'nin *Zübdetü'l-hakâyık* adıyla ihtisâr edilen *Risâle der Mebde ve Me'âd*, İmâm-ı Rabbânî'nin *Risâle fi'l-mebde ve'l-me'âd*, Senâî'nin *Seyrü'l-ibâd mine'l-mebde' ve'l-me'âd*, Necmeddin Dâye'nin *Mirsâdü'l-'ibâd mine'l-mebde' ve'l-me'âd*, Sarı Abdullah'ın *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin *el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*, Lâlîzâde Abdülbâkî'nin *Risâle-i mebde' ve'l-me'âd*, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin *Risâletü's-Sa'diyye fi'l-mebde' ve'l-me'âd* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir.

Bütün bu eserlerde ortak olan âlemin yaratılış süreci, yaratılmasındaki gaye olan insanın zuhûru, halleri, ölümü ve ahirette karşılaşacağı şeylerin konu edilmesidir. İsmail Ankaravî işte *Mebde ve Me'ad* Risâlesinde bu konuları *Mesnevî* formunda ifâde etmiştir.

2.1.6.1. Maksad:

Rüsûhî Dede risâlenin girişinde Allah'a münâcât, Hz. Peygamber'e na't ve Sultan IV. Murad'a medh ü senâ bölümlerinden sonra "sebeb-i nazm-ı kitâb-ı mebde' ve me'âd" sürhuyla eserini telif sebebini manzûm olarak açıklar:

Bir gün okurken Kitâb-ı Mesnevî / Hâtırıma düştü bu fikr-i hafî
Mesnevî bahrinde idem bir kitâb / Verem ânın nazmına hem âb u tâb
Bir hadîka ola kim zâtu'l-'imâd / ânın adına dene Mebde-i Me'âd
Müferriş-i eşcâr-ı irfân ola ol / Münbit-i esrâr-ı îkân ola ol
Bî-tekellüf dene ebyâtı ânın / bî-tasallüf ola ibârâtı ânın
Okuyanlar ânı sad meyve-i safâ / Şâhu'l-elfâzından ide içtinâ
Yiye tâlib olan ândan çok semer / diye budur mâide-i ma'nâ meğer
Mâide-i ma'nâ ilim ve hüner / Fâkihe-i gaybî nedir eş'âr ter
Çünki bu bağı müheyyâ eyledim / Tâlib olanlara böyle söyledim.[54]

Beyitlerde de ifâde edildiği üzere Ankaravî'nin telif maksadı şekil ve muhteva açısından ikiye ayrılabilir: birincisi nâzım bu eserle piri Mevlânâ'yı takip ederek *Mesnevî* formunda ve *Mesnevî*'nin bahr-i remel vezninde bir kitap yazmak istemiştir. İkincisi *Mesnevî*'nin mahiyetini oluşturan genel muhtevanın –ki *Mesnevî* nihâî planda bir mebde' ve me'âd kitabı olarak görülebilir- cem' edilmesi amaçlanmıştır.

2.1.6.2. Mevzû:

Mebde' ve Me'âd risâlesi, tek bir hikâyenin tahkiye edildiği 62 vr. hacminde

[54] İ. Ankaravî, *Mebde ve Me'âd*, 42b.

küçük bir *Mesnevî*'dir. Bu hikâye aynı zamanda Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin çoğunluğun asliyyetini ikrâr etmediği VII. Cildinde geçen ve bu cildin mevzûsunu oluşturan Hâce-gulâm hikâyesinin manzûm bir şekilde yeniden ifâde edilmesidir. Ankaravî *Mesnevî*'sinin başlangıcında şöyle diyor:

Bir hikâyet diyeyin ânı işit / Ma'nâsın fehm eyleyip ânı iş et
Ol hikâyettir ki Kutbu'l-ârifîn / Hazret-i Sultân-ı Fahru'l-âşıkîn
Evliyâ ve asfiyânın behteri / Atkiyâ ve ârifînin sürûru
Sürûr-i sırr-ı defter-i ehli-velâ / Şeh Celâleddin Rûmî bu'l-'alâ
Defter-i sâbi'de îrâd eyledi / nazma getirip ânı yâd eyledi
Gerçi bunda olan ânın gibi değil / bu dikendir o dürer-i ma'nâda gül
Lîk bu ândan olupdur râyihâ / bu da verir enf-i cânâ fâyiha
Ol hikâyet budur dinle beni / sana tefsîr edeyin anla beni[55]

Mevlânâ'nın irâd ettiği Hâce-gulâm kıssası mebde ve me'âd konusundadır veya mebde' konusu hâce-gulâm kıssası sûretiyle anlatılmıştır. Hâceden kastedilen Allah, gulâmdan kastedilen insandır. Kıssa özetle şu şekildedir: bir hâce gulâmının sefere çıkmasını ister ve gönderir. Gulâm, hâcesinin emrine itaat ederek seferine koyulur ve deniz kıyısına varır, bir gemiye biner. Gemi denizde dalgalara yenik düşerek alabora olur. Gulâm bir tahta parçasının üstünde üryân hâlde bir sahile varır. Sahil kıyısında onu bekleyenler vardır. Bekleyenler o ülkenin önde gelenleridir ve gulâmı saltanata layık bir pâdişâh olarak karşılarlar. Gulâmı sultanlık veya diğer tabirle halifelik tahtına oturturlar. Gulâm olup bitenlerden haberdar değildir. Vezirini çağırır ve olup bitenin sırrını kendisine anlatmasını ister. Vezir sırrdan dem vurur: "pâdişâhım bu bizim diyarın bir acep adeti vardır. Bir yılda pâdişâh tebdil eyleriz ve bunun sebebi odur ki, bu bizim diyarımızın verasında bir pâdişâh-ı azam ve şehinşah-ı muazzam vardır ki, bu diyar onun hüküm ve tasarrufundadır. Ve biz cümlemiz onun kullarıyız ve o pâdişâh-ı azam kendi sakin olduğu mertebede iki şehir bina eylemişdir. Birisi şehr-i bünyaddır ki, onun hüsn ve letafette ve revnak ve behçette asla misl ve naziri halk olmamıştır ve onun gibi bir latîf ve şerif makam bu alemde vücûda gelmemiştir. El-hâsıl mâdihler onun medhinde her vecihle kâsır ve vasıflar onun tavsifinde aciz ve kâsır kalmışlardır. Zira "onu gören göz, işiten kulak ve beşer kalbine gelen hatar yoktur." mefhûmuna mazhar olmuştur ve onun mukabili ve zıddı bir cift ve kabih bir şehir dahi binâ eylemiştir ki, be-gâyet gamfezâ ve menba'-i belâdır ki, semiyy-i sümûm ve safâ ve zevk-i 'ayn-ı ğumûm ve hümûmdur ve meyveleri zehir ve zıkkım ve âbı mâ-i hamîm ve havası be-gâyet müteazzirdir. Hülâsa-i kelâm, o pâdişâh-ı a'zam bir sene tamâm oldukta, ve bizim şehrimizin şâhının müddeti

[55] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 43a.

nihâyet buldukta o taraftan bu cânibe kâsıd gönderir. Böyle der ki, o pâdişâhınızı evvel defada cemi'-i mülkden ve libâsdan nice hâlî ve ârî geldi, tekrarına onun gibi üryân eylemek ve elini ve ağzını ve gözünü bağlayıp ve bez pâresine sarıp, onu benim katıma teslim eyleyin. Çünkim o şâh-ı a'zamdan o kâsıd gele emir getire, biz o pâdişâh-ı a'zamın emr-i şerifine mutî´ ve münkâd oluruz ve fil-hâl kendi pâdişâhımızı libâsından üryân kılıp ve destini ve ağzını bağlayıp, bir bez pâresine sarıp bir tahta üzere koyup, bazımız onun böyle olduğuna şâd ve bazımız dahi gamnâk ve bazımız handân olup onu o kâsıda teslîm ederiz. O dahi alıp gider ve onu o şâh-ı a'zamın memleketine vâsıl eyler. El-kıssa: eğer o bizim şahımız bu memleket içre zulüm ve fesâd ve ma'siyet ve inâd üzere olup, o şâh-ı a'zamdan hâif olmaz ve onun huzUruna vardıkta ona nice suâl ve cevâb kıldıktan sonra onu o mahall-i azâb-ı elîm ve menba'-i mâ-i hamîm olan şehre idhâl eyleyip onda azâba giriftâr olur ve eğer bizim şâhımız adalet ve insâf üzere hareket edip, zulüm ve fesâddan perhîz kılıp o şâh-ı a'zamdan hâif ve tersân olursa onun huzûruna vardıkta ona azîm ihsân ve keremler eyler ve onu o latîf ve azîm nimetler ve rahatlar bulur. Pes pâdişâhım sen dahi bizim bir yıllık pâdişâhımızsın. Gözün aç, bu memleket sana ebedi müsellem değildir. Belki 'an karîb bunun zevâli ve fenâsı mukarrer olduktan sonra akabinde hem bu zikr olunan üzere eğer muhsin ve âdil olursan ihsan ve nimet ve eğer zulm edip, gafil olursan azab ve nikmet mukarrerdir." Bunun üzerine pâdişâh vezirine kendisi üzerine düşen vazifeleri ve amelleri sorar. Vezir soruya cevâben: "sana lâzım olan insaf ve adalettir. Bundan sonra bu şehrimiz içre şu fakir sûretinde gördüğün kimseler pâdişâhın hâs ve mukarreb nüdemâ ve ümenâsıdır. Şimdi destine bu memlekette her ne metâ´ geçerse ve sîm ve zerden sana ne hâsıl olursa kendine kifâyet mikdârı koyduğundan mâ-´adâsını onlara karz-ı hasen veresin. Onlar da senin sîm ve zerin asla zâyi´ olmadığından mâ-´adâ o aleme varıp o pâdişâh-ı a'zamın huzur-ı şerifine vasıl oldukta bir daneye yediyüz habbe ıvaz bulursun. Belki ez´âf-ı muzâ´f o pâdişâh-ı azamdan ihsan ve keremler bulasın. O burada verdiğin emvâl ve erzakın mahsûliyle o alemde nice saraylar ve şehirler ve bağlar ve bahçeler bina kılarsın ve bundan mâ´adâ o pâdişâh-ı azam sana iltifat ve tazim edip, der ki: "kulûm ben senden razı oldum." Zira sen benim o diyarda emrim üzere hareket edip, benim eminim olan bendelerime riâyet kıldın. Kendi mahsûlün olan hadâyık ve basâtîn ve gülzâr ve rayâhînden gayrı işte sana bu kadar ata ve bahşayiş dahi asla onu gözler görmemiş ve kullar işitmemişdir diye ve sen benim ve ben dahi heman seninim diye lütuf ve ihsânlar eyleye."der.[56]

[56] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 86a-87a.

İsmail Dede, kıssadaki hâce ve gulâmdan murâdın sâlikin ahvâli olduğunu söyler. Yani insanın dünyaya gelmesi ve dünyadan gitmesi bir nevi sülûktur ve sâlik insandır. Sülûkun mahiyetine vâkıf olmak ise sülûk içinde sülûku gerektirir. Sülûkun nihâyetinde sâlik hâcesini ve hâcesinin onu bu dünyaya gönderip halife kılmasının manasını bilmiş olur. Ankaravî nazmen bu düşünceyi şöyle ifâde eder:

Bu gulâm ve hâceden maksûd bil / Sâlikin ahvâlidir idrâk kıl
Gelberû bil kendini ve hâceni / Müntehânı hem dahi dîbâceni[57]

Şârih'in düşüncesinde *Mesnevî*'nin son cildi olan VII. cildin mebde' ve me'âd konusuna ayrılması ve Ankaravî'nin son telif ettiği eser olan *Mesnevî*'sinde VII. Cildden ilhâm alarak Mebde ve Me'âd konusuna ayırması arasında bazı irtibatlar kurmak mümkündür. II. Bölümde VII. Cild meselesini analiz ederken detaylı olarak anlatacağımız üzere Ankaravî'ye göre *Mesnevî* öncelikle mevzû itibariyle Mebde ve Meâd konusunu işler. Bu konu cildlerde tafsil ya da tefrik edilir. Bu tafsil ve tefrik VII. Cildde cem' ya da tevhid edilmiştir. Bu durum VII. Cildin son cild olması hasebiyledir. Son mertebede olan cem' mertebesinde olandır ve bu itibarla da kendisinden önce gelenlerden üstündür. Ancak bu üstünlük bizatihi değil itibârî bir üstünlüktür. Yani VII. Cild sadece VII. Olduğundan dolayı diğer ciltlerden üstün değildir. Üstünlük mevzû açısından olup diğer ciltlerde işlenen mevzûların VII. Ciltte nihâî olarak özetlenip bir araya getirilmesinden ibarettir. Bu itibarla da VII. Cildin mevzûsunun *Mesnevî*'nin mevzûsu olan Mebde ve Me'âd olması anlamlıdır. Bu mevzû ilk olarak ilk 18 beyitte işlenir. Nitekim 18 beytin konusu Varlığın zuhûru ve zuhûr mertebeleridir. "evvel ve âhir birdir" mefhûmunca VII. Cild ile de ilk 18 beyit arasında mevzû açısından parallellik söz konusudur. Nasıl ki 18 beyit *Mesnevî*'nin Fâtihâsı olarak *Mesnevî*'nin özünü yansıtıyorsa, VII. Cild de *Mesnevî*'nin özünü yansıtmaktadır. Bu öz Mebde ve Me'âd konusudur. Konu Hâce-gulâm hikâyesiyle ifâde edilir. Ankaravî her ne kadar VII. Cildde hikâye beyitlerinin çağrıştırdığı şekilde başka hikâyelerin anlatılmasına imkân tanınıyorsa da, bu hikâyeler asıl hikâyeye izâfe edilen fer'î hikâyeler mesâbesinde olup, VII. Cildin mevzûsu tek bir hikâyeden ibâret kalmaktadır.[58] Bu özelliği dolayısıyla da VII. Cild, bir-den çok hikâyeye sahip diğer cildlerden ayrışmaktadır. Ankaravî'nin Mebde ve Me'âd *Mesnevî*'si, nasıl ki VII. Cild *Mesnevî*'nin son cildi ve mevzûda son cild diğer cildleri ikmâl ederek cem' ediyorsa, diğer eserlerini cem' eder. bir diğer ifâdeyle Mebde ve Me'âd Risâlesi hem *Mesnevî* üzerine şerh projesinin sonu hem de tüm eserlerinin

[57] İ. Ankaravî, *Mebde ve Me'âd*, 60a.
[58] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 85b.

sonudur. Görünüşte risâle müstakil *Mesnevî* olması itibariyle *Mesnevî* şerhi projesinde değerlendirilmemesi gereken bir kitap olarak görülebilirse de, mahiyeti söz konusu olduğunda bir açıdan VII. Cild şerhinin bir özeti, bir açıdan da şerhin şerhi veya *Mesnevî*'nin asıl mevzûu olan Mebde ve Meâd konusunun manzûm şerhi mesâbesindedir. Öte yandan Ankaravî'nin tüm eserlerinin temel konusu Varlığın zuhûrunun keyfiyeti, zuhûrun gayesi olan insan ve halleri ise, bu konunun adı Mebde ve Meâd ise, Şârih bu eseriyle bu konuyu hitâme erdirip, telif hayatını hatm etmiştir.

2.1.6.3. Usûl:

İsmail Ankaravî, klasik *Mesnevî* geleneğini ve geleneğin en meşhûru olan Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine tâbi olarak münâcât, na'‘t, ithâf, telif sebebi ve okuyucuya nasihatle başlar. Manzûm başlangıç, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin dibâcesi paralelindedir.

Mesnevî-i Ankaravî zamanın Sultanı IV. Murad'a ithâf edilmiştir. bildiğimiz kadarıyla Rüsûhî Dede, *Nisâbu'l-Mevlevî'nin* Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin teşvikiyle kaleme alması bir tarafa bırakılırsa sadece iki eserini Osmanlı saltanatından iki kişiye ithâf eder. Biri tütün içilmesine dair *Keffu'l-lisân ‘an şürbi'd-duhân*'ı Ahmet Paşa'ya, diğeri de *Mebde ve Me‘âd'ı* pâdişâh IV. Murad'a. Eserini pâdişâha ithâf etmesi, *Mesnevî* şârihi A. Avni Konuk gibi VII. Cild muhâliflerinin söylediği şekilde cildin IV. Murâd zoruyla şerhedilmesi meselesini akla getirmektedir. *Mebde ve Me‘âd Mesnevî*'sinin VII. Cildin mevzûuyla ortaklığı itibara alındığında, *Mesnevî*'nin IV. Murad'a ithâf sebebinin VII. Cildin şerhedilme icbârının bir uzantısında yattığı zannedilebilir. Ancak bu zan, Konuk'un da ifâde ettiği gibi IV. Murad'ın VII. Cildin şerhedilme icbârına dair imâ ile de olsa her hangi bir rivâyet olmamasından ötürü gerçek dışıdır. Dolayısıyla *Mesnevî*'de "Zıllullah-ı âlem-i penâh hazretlerinin (halledallahu saltanatahu) medh u senâsıdır"[59] sürhunun altındaki beyitlerle halifeyi övmesi, Allah, Rasûl ve ulu'l-emr olan halifenin övülmesinden ibaret olan klasik İslâmî telif tarzının bir göstergesinden başka bir şey değildir.

Mebde ve Me‘âd Mesnevî'si 31 sürh ve toplam 734 beyitten oluşur. VII. Cildin yaklâşık 1300 beyitten meydana geldiği dikkate alındığında *Mesnevî* VII. Cildin özeti mahiyetindedir. Sürhlar hikâyenin aşamalarını beyan ettiği gibi, bu aşamanın tasavvufî anlamını da kaydeder. Böylelikle okuyucunun hikayenin ilgiili kısmını hangi iş‘arî anlam çerçevesinde okuması gerektiği istenir. Meselâ "Ol gulâmın hâcesinin katından mufârakat

[59] İ. Ankaravî, *Mebde ve Me‘âd*, 42a.

etmesinin ve sefere gitmesinin beyânıdır ki murâd mebde-i fıtrat-ı insân olur." Sürhudur. Aynı *Mesnevî*'deki gibi sürhun altında beyitlerle hikâye devam eder ve "Göre eşyânın o göz mâhiyetini / anlaya Hallâkının hem hikmeti"[60] türünden irşad beytiyle hikâye kesintiye uğratılır. Sürhların bir kısmı hikâyenin almaıyla ilgili âyet ve hadislerin tefsiridir. Bu da Ankaravî'nin naslara bağlılığının bir diğer göstergesidir.

Hâsılı *Mebde ve Me'âd* mesnevîsi, hâcenin gulâmını sefere göndermesi için ahd ve misak almasından -ki elest bezmine işâret eder- başlayıp, gulâmı pâdişâh yapan kimselerin gulâmı tekrar hâcesine teslim edip hâcesini tekrar görmesiyle –ki Allah'ın seyr sülûkunu tamamlayan kimseye cennetini ihsân etmesine ve bu ihsanın en üst mertebesi Hakk'ı müşâhade etmesine işâret eder- biter. *Mesnevî*'nin sonu, başlangıçtaki gibi münâcâtla hitâme erer. Bu hâtime hem *Mesnevî'*nin hem *Mesnevî* Şerhi projesinin hem de tüm telifâtının son hâtimesidir. Hâtime kaydı Fâtihâ sûresinin son âyetine telmihen "Yâ ilâhî kılma bizi dâllîn / Cümleniz deyin bu duâya âmîn"[61] beytiyle biter. Bu beyit *Mebde ve Me'âd* risâlesinin aynı zamanda *Mesnevî*'nin Fâtihâsı olan ilk 18 beyte, ilk 18 beyte paralel olan Ankaravîce *Mesnevî*'nin son cildi olan VII. Cild ve şerhine paraleldir.

18 beyit // VII. Cild // *Mebde Ve Me'âd* mesnevîsi

2.1.7. *Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-ma´ârif:*

Ankaravî'nin tam Türkçe *Mesnevî* şerhi III. Bölümde tahlîl edilecektir.

2.2. Diğer Tasavvufî Eserleri:

2.2.1. Tasavvuf Istılahları ile İlgili Eserleri:

2.2.1.1. *Minhâcu'l-fukarâ*:

İsmail Ankaravî tarafından diğer bazı eserlerinde *Tarîkatname*[62] olarak da adlandırılan *Minhâcu'l-fukarâ*, *Mesnevî* Şerhi'nden sonra Ankaravî'nin tasavvufî düşüncesini ortaya koyan Türkçe en önemli sistematik eserlerinden biridir.

Veled Çelebi İzbudak (ö. 1370/1950) Mevlevî tarîkinin mezhep ve meşreplerini

---

[60] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 44b.

[61] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 62a.

[62] *Tarîkatnâme* isminin, *Minhâc* kaynaklı *Nisab-ı Mevlevî'*ye de verildiğine dair bazı atıflar vardır. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 703.

anlamak isteyenlere *Maârif-i Sultanu'l-ulemâ, Makâlât-ı Seyyid Burhâneddin, Mesnevî-i Şerîf, Dîvân-ı Kebîr, Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî, Sultan Veled'in eserleri, Dîvân-ı Ulu Ârif Çelebi, Menâkıb-i Sipehsâlâr ve Eflâkî* ile *Minhâc-ı Şerîf* dediği *Minhâcu'l-fukarâ'yı* tavsiye etmektedir.[63]

Sülûk ilminin esaslarının ve ilgili kavramlarının açıklandığı *Minhâcu'l-fukarâ*'daki düşünceler, *Mesnevî Şerhi'*nde beyitlerin yorumlanmasıyla açılım kazanmıştır. Nitekim Ankaravî'ye göre temel olarak sülûk ilminin teorik ve pratik tüm konularını çeşitli durumlarla içeren *Mesnevî* şerhi[64], şâyet sistematik bir tasnife tâbi tutulursa , tasnifin konu başlıklarını bize ancak Minhâc'daki tasnif verebilir. Nitekim daha önce de söylediğimiz şekilde *Nisâb-ı Mevlevî Minhâc*'ın tasnifinde *Mesnevî*'nin mahiyetini ortaya çıkarmak üzere telif edilmiştir. Bu açıdan *Minhâc*'a, *Mesnevî* şerhindeki hikâyelerle anlatılan pratik durumların teorik zeminini oluşturan bir eser olarak bakılabilir. Ancak bu bakış bazı sınırlandırmaları ve dolayısıyla eksiklikleri de beraberinde getirir. Zira *Mesnevî* şerhi Rüsûhî Dede'nin tasavvufî düşüncesinin tüm detaylarını içermektedir. *Minhâc* ise bir âdâb kitabıdır ve âdâb seyr ü sülûka taalluk eden bir kavramdır. Tasavvufî düşüncenin mevzûsu Varlık, bilgi ve ahlâk olarak ortaya koyarsak, *Minhâc* Ankaravî'nin ahlâkın yetkinliğe ulaştırılması için gereken seyr ü sülûk âdâbıyla ilgili kavramlara dayanan düşüncesini genel planda bize verebilir. Varlık ve bilgi anlayışının genel planda çerçevesini ise kendisinin de işâret ettiği gibi Tâiyye kasîdesinin girişindeki "Makâsıd" bölümünde ve *Mesnevî* şerhinde ilgili beyit şerhlerinde bulabiliriz. Bu anlamda *Minhâc* mutlak anlamda tarîkatname olup, hakîkatname veya marifetname değildir.

Tasavvuf literaratürü içinde bildiğimiz kadarıyla "Tarîkatnâme" adıyla meşhûr diğer eserler Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1470); Karabaş Velî (ö 1097/1687) ve Aziz Mahmud Hüdâyî'ye aittir. Ankaravî ile muâsır olması itibariyle Hüdâyî eserinin girişinde "bu risâle tarîkat-ı muhammediyye hakkındadır ki, ebedi mutluluğa vesiledir. Onu sadık mürîdler için yazdım" demektedir.[65] Hüdâyî'nin tarîkatı Celvetiliği, Ankaravî'nin Mevlevîliği tarîkat-ı muhammediyye şeklinde nitelendirmesi eserlerini farklı da olsa aynı maksada matûf olarak kaleme aldıklarını gösterir. Bunun sebeplerinden ilki Kadızâdelilerin İmam Birgivi'ye dayanarak savundukları, tarîkat-ı sûfiyye yoktur tarîkat-ı

---

[63] Nevin Korucuoğlu, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1994, 26.
[64] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 10.
[65] Aziz Mahmud Hüdâyî, *Arapça ve Türkçe Tarîkatname,* haz. Nevzat Özkan, Kayseri 1998, 68.

muhammediyye vardır iddiasının, tersine çevrilerek genelde tarîkat-ı sûfiyye özelde tarîkat-ı Mevlevîyye veya celvetiyye hakîkatte tarîkat-ı muhammediyyedir anlayışının savunulmasıdır. Böylelikle hem Hüdâyî hem de Ankaravî Kadızâdeli kavramlarıyla Kadızâdelilere cevap vermeye çalışırlar.

Eserin ana konusunu teşkil eden ve III. Bölümde sıralanan 100 tasavvuf terimi itibara alınırsa *Minhâc*, Abdullah Ensârî Herevî (ö. 481/1089)'nin *Menâzilü's-sâirîn*'in bir tür şerhi mâhiyetindedir. Herevî'nin *Menâzil*'i tasavvuf terimlerini belli bir düzen ve sayı içinde ele alan ilk tasavvuf terimleri kitabıdır.[66] Kitabın Farsça, Arapça, Türkçe bir çok şerhleri bulunmaktadır. Ankaravî şerhi, *Menâzil* şerhleri içinde yer alan Afîfüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) (thk: Abdülhâfız Mansûr, Tunus 1989) ve Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1330)'nin *Şerh-i Menâzili's-sâirîn*'i (Sül. Ktp. Yeni Cami 706), Hasan b. Muhammed Firkâvî'nin Ensâriyye *Şerh-i Menâzili's-sâirin*'i (Kahire 1953), İbn Kayyım Cevziyye 'nin *Medâricü's-sâlikîn*'i (trc: Ali Ataç vd., İstanbul 1990), Virânî Abdal Baba, Yahya b. Ali b. Davud el-Fârisî'nin *Mir'âtü'l-mürîdîn fî Şerh-i Menâzilü's-sâirîn*'i, Bedrüddin Muhammed b. Esadel-Yemenî et-Tüsterî (ö. 732/1332)'nin, Nureddinzade Mustafa Muslihiddin (ö. 931/ 1524)'nin (Sül. Ktp. Hacı Reşit 111) şerhleri gibi kavlî bir şerh değildir.

Sahih Ahmed Dede'ye göre Zilhicce 1026/Aralık 1617 yazılmaya başlanan eser, 14 ay sonra 20 Safer 1028/6 Şubat 1619 tarihinde tamamlanmıştır.[67] Cemâziyelâhir 1029/Mayıs 1620'de kitabı bir daha gözden geçirmiş ve yazmıştır. Bu tashih nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları 2167'de bulunmaktadır.[68]

Ankaravî, esere *Minhâcu'l-fukarâ* isminin, "isimler semâ'dan iner?" sözü uyarınca mana aleminden verildiğini beliritir.[69] *Mesnevî* şerhi projesinin ilk ayağı olan *Simâtu'l-mûkinîn* hâriç diğer eserlerinin dibacelerinde karşılaşmadığımız bu türden kitabın isimlendirilme sebebinin keyfiyeti, *Minhâc* söz konusu olduğunda farklılık kazanır. Eser isminin mana aleminden ilhami bir şekilde verilmesi aynı zamanda *Minhâc*'ın *Mesnevî* şerhi bir tarafa, diğer eserlerine nazaran daha önemli ve belki de fikrî açıdan otoritesi daha güçlü bir metin olduğuna işâret eder.

---

66 Mustafa Kara, "Istılâhât-ı Sûfiyye", *DİA*, XIX, 210; Tasavvuf Istılahları ile ilgili literatür için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 2001, 277-298.

67 Sahih Ahmed Dede, 293.

68 A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Kataloğu*, II, 243.

69 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 11.

Ankaravî *Minhâc*'ı yazdıktan sonra, bazı kimselerin *Mesnevî*'ye zamanında nasıl redler yöneltmişse, *Minhâc*'a da bu türden eleştiriler yöneltildiğini belirtir. Mevlevî sûretindeki bu kimselere göre *Mesnevî* varken *Minhâc*'a gerek yoktur. Ankaravî bunu şöyle dile getirir: "Bu fakir *Minhâcu'l-fukarâ* adında *Tarîkatnâme*'yi telif edip, ortaya koyduğunda sadece bizlere sûret açısından benzeyen (yani bir takım Mevlevîler) hasetçiler *Mesnevî-i Şerîf* varken fukarâya bu kitap ne lâzımdır, bunu okuyan kimseler de kitabı zaten hazmedemezler, diye fukarâ arasında beyhûde yere ta´n ettiler. Bu ta´n depmeleri bir çok sade-dil tâlibin düşüncelerini sarhoş etmiş ve kitabı okumak isteyeni de izâle kılmıştır. Ancak hakîkatte kitabıma ta´n edenlerin kınamaları sadece anlayışı kıt olanların yolunu vurmaktan başka bir işe yaramamıştır."[70]

Oysa Ankaravî *Minhâc*'ı, hem Mevlevîlerin özelde *Mesnevî*'yi genelde bilgi açısından eksik oldukları Tasavvufun mahiyetini anlamada, hem de tasavvufa ve Mevlevîliğe karşı eleştiriler getiren Kadızâdeliler hareketine bir cevap mahiyetinde olmak üzere kaleme alır.

2.2.1.1.1. Maksad:

Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*'ya yazdığı mukaddimede, eserinin iki kesimin göz önünde bulundurularak kaleme alındığını belirtir: birincisi, irşadıyla görevli olduğu Galata Mevlevîhanesindeki görünüşte derviş olan, ancak Mevlevî âdâb ve erkânından, seyr u sülûktan ve buna dair Kur'ân ve Sünnet kaynaklı ilimden habersiz olan bazı kimseler, ikincisi de zamanındaki genelde tasavvufa, özelde Mevlevîliğe eleştiri ve hücumlarda bulunan Kadızâdelilerdir.

Rüsûhî Dede, Mevlevîhanede bulunan söz konusu kimselere sülûk mertebelerine ait halleri, tarîkat âdâbını irşad görevi süresince bizzat lisanıyla öğrettiğini ve bu kitabı telif etmesine bir gerekliliğin olmadığını ifâde ediyorsa da, sülûk ilmini bilmeyenlere bir kaynak olması, sonra gelenlerin bu ilmi öğrenmelerinin kolaylaşması için de kitabı telif ettiğini belirtir. Bununla beraber tasavvufa, tarîkat müntesiplerine bid'at ehli diyen Kadızâdelilere, tarîkattaki ayin, erkân ve hallerin dinin kaynaklarına mutabık olduğunu göstermek için bir hüccet olması bakımından yazdığını ifâde eder.[71] Bu minvâlde Abdullah Herevî'nin *Menâzil*'inin telifte seçilmesi anlamlıdır.

Abdullah Herevî bilindiği üzere Selefi düşüncenin öncüsü İbn Teymiyye'nin

---

70 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 703.
71 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 3-8.

müsbet baktığı sûfîlerin başında gelir.[72] Her ne kadar İbn Teymiyye'nin müsbet bakışında Herevî'nin Hanbeli olmasının etkisi olsa da, Herevî'nin Hanbelî olmasının da etkisiyle nasslara bağlılığı İbn Teymiyye tarafından Herevî selef tavrına yakınlığıyla ve İbn Teymiyye muakkiplerince selefi-tasavvufun kurucuları arasında addedilir. Kadızâdeliler de nasslara geri dönüş (ric'at) anlamında selefi tavrı paylaşmaları her ne kadar onları İbn Teymiyye'deki fikri derinlikten pay alma anlamında olmasa da Abdullah Ensari Herevî'ye yakınlık duymalarını intâc etmiş olabilir. İsmail Ankaravî bu tavrı öngörmekle *Menâzil* kaynaklı *Minhâc*'ı yazma maksadı gütmüş olabilir. Diğer yandan *Minhâc*'ın nasslara bağlılıktan uzaklaşmış Mevlevîlere nasslara dayalı tasavvufî tavrı benimsetmek istemesi ve Ankaravî'nin bu tavrı medrese eğitiminden itibaren almış olması söz konusu maksada paralel bir mahiyet arzeder.

Ankaravî, sülûk ilminin açıklanmasında *Mesnevî* kadar mufassal bir eser olmadığını söylese de, *Mesnevî*'den başka Kur'an, Hadis ve meşâyih sözleri temelli sülûk ilmine dair *Minhâc*'ı kaleme aldığını belirtir.[73]

2.2.1.1.2. Mevzû:

Bir tür Tasavvuf ıstılahları kitabı olan *Minhâcu'l-fukarâ*[74], üç ana bölümden meydana gelmektedir. Her bölüm 10 baba ayrılır. Ankaravî'nin bölümleri 10'lu tasnife tâbi tutması, Abdullah Ensârî Herevî'nin bir Tasavvuf ıstılahları kitabı olan Menâzilü's-sâirîn'deki tasnifine dayanır. Nitekim üçüncü bölüm büyük ölçüde *Menâzil*'den mülhemdir ve Ankaravî ilk iki ana bölümde de, her bölümün tasnif bütünlüğünü

---

72 Bu konuyla ilgili bkz. Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfîlere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *UÜİFD*, I/1 (1986), 63-67; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Istılahlarına Bakışı", *UÜİFD*, I/1 (1986), 53. *Menâzil* sûfî çevrelerin dışında da ilgi görmüştür. Bunun başlıca sebebi Herevî'nin tasavvufî düşünceleri dile getirirken ihtiyatlı bir dil kullanması ve tartışmalı konulara girmemesidir. Nitekim Selefiyyenin önde gelen isimlerinden İbn Kayyım Cevziyye tarafından şerhedilmiştir. Ancak İbn Teymiyye *Menâzilü's-sâirîn*'e talebesi kadar pek müsâmahalı bakmamış, Herevî'yi diğer sûfîlere kıyasla benimsese bile eserini zaman zaman eleştirmiş, hatta Herevî'nin tevhidi açıklarken hulûliyyeye kaydığını ileri sürmüştür. *Menâzilü's-sâirin* hakkında bkz. Erhan Yetik, "Menâzilü's-sâirîn", *DİA*, XXIX, 122-123. *Menâzilü's-sâirîn*'in tüm dünya kütüphanelerindeki nüshalarını inceleyerek edisyon kritiğini yapan Dominiken papaz S. De Laugier de Beaurecueil'dir. Afgan-Rus savaşında Afgan saflarında savaşırken vefat etmiştir. Abdallah el-Ansari Al-Harawi, *Les Etapes Des Itinerants Vers Dieu*, ed. Critique: S. De Laugier de Beaurecueil, O.P, Le Caire 1962.

73 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 11.

74 Mevlevîlerden bildiğimiz kadarıyla bir diğer tasavvuf ıstılahları kitabı yazan Hasan Hâlid el-Mevlevî'dir. Edirne Mevlevîhânesi Şeyhi Ali Eşref Dede'ye ikrâr-bende olan müellif *Istılâhât-ı Meşâyih* adlı eserinde 850'den fazla ıstılah toplamış, ıstılahların îzâhında Ankaravî'nin *Minhâc*'ından, *Mesnevî Şerhi*nden ve *Kasîde-i Tâiyye şerhi*nin vahdet-i vücûd ve ıstılahları hakkındaki mukaddimesinden istifâde etmiştir. Eser hakkında bkz. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazmalar Kataloğu*, I, 263-264.

sağlaması açısından 10'lu tasnifi kullanır.

Birinci bölümde Mevlevî tarîkatının mahiyeti ve mahiyete ilişen tarîkat âdâbının esasları 10 babda îzâh edilir. I. babda Mevlevî tarîkatının mahiyeti ve tarîkat içindeki çeşitli meşrebler, II. babda hilafet, III. babda meşihat mertebesi ve bu mertebeye liyakatta sâlik için gerekenler, IV. babda yaşayan bir mürşide intisâbın zorunluluğu, V.babda hırka giyme ve bir şeyhe teslim olma, VI. babda hângâh sakinlerinin faziletleri ve aralarında cari olan âdâb, VII. babda sûrî ve manevî sefer ve seyahat, VIII. babda sefer âdâbı, hângâha geliş, musahabet ve ülfet etmenin âdâbı, IX. babda semâ''nın çeşitleri, dervişlerin semâ''da uymakla zorunlu oldukları âdâb ve erkân, X. babda mukabele kelimesinin sırrı[75], semâ''daki nükte, devr-i veledinin, üç devir ve üç selamın özü konuları işlenmektedir.[76]

İkinci bölüm, şerîatın sırlarına dairdir. I. babda tarîkata giren mürîde şerîatten nelerin gerekli olduğu, II. babda temizliğin sûret ve hakîkati, III. babda kelime-i tevhidin, ism-i celâlin, hu isminin fazilet ve sırları, IV. babda namazın sırları ve âdâbı, kılmayanların içine düştükleri fena halller, ileri sürdükleri delil ve girizgâhlar, V. babda zekatın çeşitleri, infak ve cömertliğin türleri, cimriliğin alçaklığı, VI. babda orucun çeşitleri, açlığın fazileti, yemek yemenin âdâb ve erkânı, VII. babda sûrî ve manevî hacc, üzerine vacip olmadığı halde hacca giden dervişin içine düşmüş olduğu zararlar, VIII. babda mücerred/yalnız ve bekâr yaşayanların ahvâli, aile sahiplerinin faziletleri ve nikahın sırları, IX. babda emeğiyle kazanalar ve tevekkül kılanlar, X. babda nefsle cihad, ihtiyari ölümü ve aşk okuyla şehid düşmenin fazileti konuları ele alınmaktadır.[77]

Üçüncü bölüm sülûk mertebeleri ve mertebelerin içerdiği dereceleri kapsar. Her bölüm 10 bab, her bab 10 dereceye ayrılmak sûretiyle 100 tasavvuf kavramı açıklanır. I. bab sülûkun başlangıcına dair dereceleri (yakaza, tevbe, inabe, muhâsebe, tefekkür, i'tisâm, firâr, halvet, uzlet, riyazet), II. bab sülûkun kapıları menzilesindeki

---

[75] Abdülbâki Gölpınarlı, Rüsûhî Dede'nin mukâbele kısmını Dîvâne Mehmed Çelebi'nin Mesnevî tarzında yazdığı şiirden faydalandığını ileri sürmektedir. Rüsûhî'nin mukabele ve semâ' hakkındaki düşünceleriyle Divâne'nin düşünceleri arasında paralellikler bulunsa da, eserinde Dîvâne'ye her hangi bir atıfta bulunmamaktadır. Kanaatimizce Gölpınarlı'nın bu iddiası Rüsûhî'nin semâ' gibi Mevlevîliğin en başat erkânı hakkındaki fikirlerini, Şemsî-melâmî Mevlevîlerin en önde geleni olarak Gölpınarlı'nın tavsif ettiği Dîvâne'nin düşüncelerine indirgeme ve Divâne'yi ön planda tutma gayretinin bir başka göstergesidir. Öte yandan Gölpınarlı, Ankaravî'nin *Minhâc*'ını Mevlevîlik'in sülûk ve irşâd kitabı olarak konumlandırdıktan sonra, kitabın her hangi bir şekilde Mevlevîlikle ilgisinin bulunmadığını, tamamıyle Ankaravî'nin kendi şahsî kanaatlerinden ibâret olduğunu söyleyerek, anakronik bir yaklaşım sergiler ve tasavvufî düşünce geleneğine şahsî kanaatleri çerçevesinde parçalı bir yaklaşım içerisinde bakar. A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Kataloğu*, II, 241.

[76] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 11-76.

[77] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 76-135.

dereceleri (hüzün, havf, recâ, huşû', zühd, takvâ, verâ', tebettül, ibâdet ve ubûdet, hürriyet), III. bab sülûktaki muâmelât derecelerini (murâkabe, hürmet ve riâyet, ihlâs, tehzîb, istikâmet, tevekkül, tefvîz, sika, teslîm, tasavvuf), IV. bab ahlâk-ı hamîde derecelerini (hulk, tevâzu, îsâr, fütüvvet, sıdk, hayâ, şükür, sabır, rıza, inbisât), V. bab sülûkun usûlü menzilesindeki dereceleri (kasıt, azim, iradet ve mürîd, murâd, edep, yakîn, üns, zikir, fakr, gınâ), VI. Bab sülûk vadilerindeki[78] dereceleri (ihsân, ilim, hikmet, basîret, firâset, ilham, kalbin sükûnu, nefsin itmi'nânı, himmet, Hakk'a yakınlık), VII. bab hallerdeki dereceleri (muhabbet, aşk, şevk ve iştiyâk, vecd ve nurânî tevâcüd, berk ve zevk, ataş ve şürb, dehşet, hayret ve heyemân, kalak, gayret), VIII. bab velâyet mertebesindeki dereceleri (velâyet ve veli, sır ve erbâb-ı sır, gurbet ve garîb, istiğrâk, gaybet, vakit, safâ, sürûr, telvîn, temkîn), IX. bab hakîkat dereceleri (mükâşefe, müşâhede, tecelli, hayat, kabz, bast, sekr, sahv, fasl, vasl), X. bab sülûkun nihâyetindeki dereceleri (marifet, fena, beka, tahkîk, telbis, vücûd, tecrid, tefrid, cem' ve cem'u'l-cem', tevhid) içermektedir.[79]

Vicdaniyâta dair nefsin lehine ve aleyhine olan şeylere marifet kesbetmesi olarak tanımlanan ve değer bakımından ilimlerin en şereflisi olarak kabul edilen sülûk ilmi[80] (diğer adıyla tasavvuf veya ahlâk ilmi) ne dair 100 ıstılah (haller-makamlar-hakîkatler) *Minhâc*'ın ana yapısını teşkil eder. 100 ıstılah aynı zamanda sülûkun mertebeleridir ve mertebeler 10'lu derecelendirmeye tabi tutulmuştur.

İlk 10 derece avâm mertebesindeki sâlikin başlangıçta yapması gerekenleri ortaya koymaktadır. Ancak bu gerekliliklerin sülûkun nihâyetine kadar avamla birlikte havâs ve havâsu'l-havâs mertebesine ulaşanlara da şâmildir. Bu durum diğer tüm dereceler için de sözkonusudur. İkinci 10 derece ise, yapılması gerekenlerin hangi hallerde yapılacağını, üçüncü 10 derece ise yapılması gerekenlerin yapılma keyfiyetini genel anlamda içerir. Özelde ise yani sülûkün usûlüne ait dereceler, sâlikin hakîkatleri elde etmesi için sahip olması gereken asıllardır. Bu sayede sâlik sülûk vadileri olan çeşitli aşamalardan geçtikten sonra tahalluk denilen ilâhi ahlâklanmayı gerçekleştirir ve sonrasında çeşitli hal ve makamlara sahip olur. Velâyete ulaşan sâlik, dokuzuncu ve onuncu derecelerde hakîkat mertebelerine yükselerek nihâyete erer. Sâlikin nihâyette

---

78 VI. Babın bu şekilde isimlendirilmesi, Feridüddün Attar'ın sülûk ilminin kuşlar ve kuşların kat ettiği vadiler sembolizmiyle ele alındığı Mantıku't-tayr ile bir paralellik sağlar. F. Attar, *Mantıku't-tayr,* trc. A. Gölpınarlı, Ankara 1962.

79 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 141-278.

80 Tehanevi, *Keşşaf-ı Istılâhât-ı Fünûn*, I, 42.

erdiği son derece Zâtî tevhid mertebesidir.

2.2.1.1.3. Usûl:

Minhâcu'l-fukarâ'nın sayfa hacmi itibariyle yarısını, bölüm olarak, üç ana bölümden birini meydana getiren kısım çok az değişiklikler yapılarak, başlıklar halinde Abdullah Ensari el-Herevî'nin *Menazilü's-sâirî*n'inden aynen alınmış, konular işlenirken de bazen kaynak belirtilerek, bazen de belirtilmeden bu eserden pek çok alıntılar yapılmıştır. Ankaravî Menâzil'de kullanılan 100 terimden 88'ini aynen almış, 12 tanesini bazen değiştirirerek bazen birleştirerek kendi tasnifine ilâve etmiştir. İlâve edilen ıstılahlardan biri de aşktır. Bu aşk ve vecd halinin Mevlevî düşüncedeki önemli yerine işâret ettiği gibi, ilk dönem tasavvuf anlayışındaki muhabbetin ifrat derecesine ulaşarak Mevlânâ ve sonrasında farklı bir mahiyete bürünmesinin sonucu olarak Mevlevî tarîkatnamesine girmesine delalet eder. Bu arada Rüsûhî Dede kendi döneminde müstakil bir Mevlevî tavrı olarak melâmetiyye ve şathiyye gibi Herevî'nin hiç temas etmediği tartışmalı terimleri müstakil başlık açmadan melâmiyyeye mukaddimede[81], şathiyyeye ise "sekîne" ıstılâhını açıklarken temas etmiştir. [82]

Minhâc ile *Menâzil* arasındaki yakın münasebetle birlikte Menâzil eserin dayandığı kaynakların üçüncüsüdür. Zira *Mesnevî* ve Fütûhât-ı Mekkiyye eserde konuların baştan sona işlenişinde başvurulan ilk iki kaynaktır.[83] Bu durum, diğer eserlerinde de görülebileceği gibi, Ankaravî'nin Tasavvufî düşüncesini temellendirmede Mevlânâ ve İbn Arabî'nin etkisini gösterir. Rüsûhi Dede eserinin temel kaynağı olarak Kur'an, hadis ve *Mesnevî*'yi saymakla birlikte[84], *Fütûhât-ı Mekkiyye* başta olmak üzere *Avârifu'l-ma'ârif*, *İhyâ-ı Ulûmid'd-din, Kûtü'l-Kulûb, Gülşen-i Râz, Şerhu'l-hikem*, Kâşânî'nin *Şerhu'l-menâzil'i* ve *Kuşeyrî Risâlesi* gibi sık sık atıflarda bulunan eserlerdir. Bunların dışında görüşlerine başvurulan âlim ve sûfîler de vardır. Fahreddin Razi, İbn Fârız, Beyzâvî, Abdurrahman Câmî, Attâr, Hakim Tirmizi, İbn Hâfîf, Ebu'l-Hasan Şâzelî, Sülemî, Sadreddin Konevî, Rabia, Şiblî, Ebu'l-Hüseyin Nûri, Necmeddin Kübrâ, Cüneyd Bağdâdî, Tüsterî, Şeyhzâde, Muhammed Pârsâ en meşhûrlarıdır. Böylece *Menâzilü's-sâirîn*'in kaleme alınışından sonra tasavvufî düşüncede oluşan zengin birikim *Minhâc*'da kullanılmış, bir diğer ifâde ile Herevî'nin eseri *Fütûhât* ve *Mesnevî* kültürüyle birlikte

---

81 İ. Ankaravî, *Minhâc'l-fukarâ*, 16-18, 221-222.
82 *Minhâc* ile *Menâzil* arasındaki kısmî tasnif farklılıkları için bkz. Erhan Yetik*, a.g.e*, 135-140.
83 Erhan Yetik, *a.g.e*., 135. *Minhâc*'da geçen diğer kaynakların listesi için Erhan Yetik, *a.g.e*, 140-143.
84 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 11.

şerhedilmiş oldu. Ankaravî'nin aynı zamanda şâir olması Arapça, Farsça ve Türkçe beyitleri de gerektiği yerde isitşhâd malzemesi olarak kullanmasını temin etmiştir. Gölpınarlı, I. bölümde Mevlevîliğin başlıca erkânından olan mukâbele kısmında Dîvâne Mehmed Çelebî'nin Mevlevî mukâbelesine dair yazdığı *Mesnevî*'sinden faydalandığını zikreder.[85] Bu yorum, tasavvuf tarihini Melâmilik tarihi gözüyle okumanın bir uzantısıdır. Rüsûhî Dede'nin mukâbelede olduğu gibi diğer Mevlevî erkânı hakkında yazdıkları tarîkatta bilfiil cârî olan uygulamaların yazıya geçirilmesinden ibârettir.

Minhâcu'l-fukarâ müellifin diğer dört eseriyle de usûl ve muhteva açısından paralellik gösterir. Bu eserlerden ilk ikisiyle tam, diğerleriyle kısmi paralellliktir. Birinci ve tam paralellik, *Derecâtu's-sâlikîn* iledir. *Derecât* söz konusu edileceği üzere, Minhâc'ın sülûk mertebelerinin işlendiği üçüncü bölümünün muhteva bakımından aynı olmakla beraber; bu bölümün muhtasarı mahiyetindedir. İkinci tam paralellik ise, *Nisab-ı Mevlevî* iledir. Ancak *Nisab*'da, *Minhâc*'daki sülûk dereceleri, ilgili derecenin mahiyeti bir kaç cümle ile îzâh edildikten sonra, mahiyetine dair *Mesnevî* beyitleri derlenerek sıralanır. Bu açıdan kitap, *Minhâc*'daki konuların *Mesnevî*'deki referanslarını göstermesi ve *Mesnevî*'nin sistematik bir bütünlüğe kavuşturulması açısından oldukça önemlidir. Üçüncü ve kısmi paralellik, müellifin hacmi küçük bir eseri olan *Risâle-i Usûl-i Tarîkat-ı Nâzenin* iledir. Bu Risâle, *Minhâc*'da mevzû bahis edilen fikirlerin tarîkate intisâb ile ilgili kısmının bir hülasası mahiyetindedir. Dördüncü ve son kısmi paralellik ise, yine kısa hacimli *Sülûkname-i Şeyh İsmail* iledir. *Sülûknâme*, *Minhâc*'ın ilk bölümündeki Mevlevîliğin mahiyetine dair bazı konuların bir tür detaylandırılması şeklindedir.

Görüleceği üzere *Minhâcu'l-fukarâ* Şârih'in, *Mesnevî*'nin sistematik bütünlüğünü bize verebilecek en temel kaynak olmakla beraber, diğer eserlerinin bir kısmı, bu kaynağın ihtisarı veya bazı konularının yeniden işlenip detaylandırılması özelliğindedir.

Kütüphânelerde *Müntehabât min Minhâci'l-fukarâ* adındaki nüshalar Ankaravî'ye ait olmayıp, farklı müstensihler tarafından yapılmış *Minhâc* derlemeleri mahiyetindedirler.[86]

Minhâc'ın ilk baskısı 1256/1840'ta Bulak'ta, II. Baskısı 1296/1869'ta İstanbul

---

[85] A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, II, s. 241. Divâne'nin Mesnevîsi için bkz. Mustafa Çıpan, *Divane Mehmed Çelebi*, 72-78.

[86] Eser için bkz. Sül. Ktp Hacı Mahmûd Ef. 2987; Serez 1524.

Rıza Efendi matbaasında yapılmıştır. [87] Her iki baskının sonuna *Hüccetü's-semâ'* da eklenmiştir. *Minhâcu'l-fukarâ* "*Fakirlerin Yolu*" adıyla Sadettin Ekici ve Meral Kuzu tarafından sadeleştirilerek günümüz Türkçesine aktarılmıştır. (İstanbul 1996) Ancak sadeleştirilmiş neşir bir çok eksik ve yanlış okumalarla doludur. Afif Tektaş *Şeyh İsmail Ankaravî'nin Minhâcu'l-fukarâ Adlı Eserinin Özü: Fukarânın Yolu* adıyla Minhâc'ın hülâsâsını çıkarmış, eser Mustafa Çiçekler tarafından yayınlanmıştır (İstanbul 2004)

Minhâcu'l-fukarâ'nın I. Kısmın 9. (Semâ´ın çeşitleri ve fukarânın semâ´da uyması gereken âdâb ve erkân) ve 10. (mukâbele lafzının sırrı, semâ´ın nüktesi, çocuğun devrana girmesi, devrânın çeşitleri ve üç selâmın sırları) bölümleri Marijan Mole tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir. Müellif, Bulak 1256 baskısının 60-76 sayfaları arası tercüme ederek, Ankaravî semâ´ anlayışı çerçevesinde Tasavvufî raks hakkında açıklamalarda bulunmuştur.[88]

2.2.1.2. *Derecâtü's-sâlikîn*:

Derecât, Minhâcu'l-fukarâ'nın üçüncü bölümünde işlenen konuların aynı tertiple tekrarından ibarettir. Kitap *Minhâc*'dan önce yazılmış olup, *Minhâc Derecât*'a Mevlevîyye tarîkatı ve şerîatın esrârı hakkında iki bölüm ilave edilmesiyle genişletilmiştir.

Ankaravî eserinin mukaddimesinde kendisine marifet talibi mürîdanının geldiğini ve kendisinden Herevî'nin *Menâzil*'i benzeri bidâyetten nihâyete sülûk mertebeleri hakkında bir kitap telif etmesini istediklerini anlatır. Bu istek üzere 10 bab ve her bab 10 derece olmak üzere ve adının *Minhâcu'l-fukarâ* gibi mana aleminden verildiği *Derecâtü's-sâlikîn'i* kaleme alır.[89]

Minhâc'ın daha geniş muhtevalı olmasından dolayı eser fazla yaygınlaşmamıştır. Tek nüshası Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2674'tedir. 120 vr. hacmindeki nüshanın sonu eksiktir.

2.2.1.3. *Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere*:

On iki bölüm ve Türkçe, Farsça ve Arapça karışık beyitleri içeren on iki

---

[87] Eserin yazma nüshalarının Kütüphane kayıtları için bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.*, 126-127.

[88] Marijan Mole, "La Danse Extatique en Islam" , *Les Danses Sacres,* Paris 1963, 252-273.

[89] İ. Ankaravî, *Derecâtü's-sâlikîn*, Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2674, 2a-b.

manzûmeden oluşan manzûm bir eserdir. Eser tasavvufî âdâb kitabı olmakla beraber her bölüm tasavvuf ıstılahlarını ihtivâ etmektedir.

Kaynaklarda eser *Vâridât* adıyla da geçmektedir. Bu ad Ankaravî'nin eserin girişinde "bu ilâhî vâridattır"[90] cümlesine dayanılarak verilmiştir. Dolayısıyla eseri *Vâridât* veya diğer adlarıyla Tecelliyât, Sünûhât, Füyûzât, Fütûhât literatürü içinde değerlendirmek gerekir. Buna göre risâle, *Mesnevî* formunda olup kalbe gelip dilden dökülen ilâhi manaları içermektedir.

Risâlenin iki yazma nüshası mevcûddur: İstanbul Üniversitesi Ktp. Türkçe Yazmalar 6394 ve Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/9.

2.2.1.3.1. Maksad:

İsmail Ankaravî Arapça yazdığı manzûm *Mesnevî*'nin girişinde eserinin telif sebebini şöyle îzâh eder:

"Fakîr ve hakîr Şeyh İsmail el-Mevlevî el-Ankaravî el-Cânnî[91] der ki: Bu (risâle) ilâhî bir vâridât ve ilhâmî kelimelerdir ki, dostlarımı, komşularımı, muhibbânımı ve ihvânımı irşâd için gönül pınarımdan dilime döküldüler. İhvânım manalar âleminde benden hallerinin diliyle bu rûhânî pınarları ve canlı suyu (mâ-i hayvânî/âb-ı hayât) kalbime akıtmamı istediler. Ancak akıtmaya ve ulaştırmaya güç yetiremeyince melikü'l-mennân olan Allah'a teveccüh ettim. Bana himmet asasını fikir taşına vurmam ilhâm olundu ve ben de vurdum. Taştan her bir insanın irfanına göre meşreblerini bilsinler diye 12 pınar fışkırdı. İhvânıma kalp diliyle dedim ki: "ey tâlipler Rahîm ve Rahmân olan Allah'ın rızkından yiyiniz ve içiniz. Gönül arzlarında fesatçılar olarak kötülük yapmayınız ve taşkınlık çıkarmayınız. Rabbinize ibadet ediniz ki size yakîn ulaşsın. Size verileni alınız ve şükredenlerden olunuz."[92]

2.2.1.3.2. Mevzû:

İsmail Dede kendisine gelen vâridâtı 12 pınar olarak telakki etmiştir. Bu telakki bilfiil tarîkat usûlünde olan bir anlayış ve tecrübeden sâdır olur. Diğer ifâdeyle Ankaravî müşâhade ettiği misâlî gerçekliği *Mesnevî* tarzında dile getirmiştir. O'na göre pınar'ın ve suyun akmasının tasavvufî anlamı şöyledir: "nefy-isbât zikriyle 12 esmâ mertebesinden 7.

---

90 İ. Ankaravî, *Risâle-i 'uyûn-i isna 'aşere*, 1.

91 Rüsûhî Dede sadece bu eserinde kendisi için kullandığı "el-Cânnî" nitelemesi Mevlevî canına işârette bulunabileceği gibi, Ankara'daki bir mahalli de gösterebilir.

92 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 1.

mertebeye ulaşan sâlikin vücûduna tasarruf-ı Hak sirâyet edip, sâlik o demde küllî tasarruflara kadem basıp kesinlikle bir mertebeye aciz kalmaz. Hatta bazı halifelerden bizzat bu fakir işittim derlerdi ki: "Yedinci mertebede insanın vücûdunu bir nehr-i azîm misâlinde gördüm. Velâyet-i kerâmât onun kalbinde akan su misâlinde gördüm. Yani ırmak içinde su nasıl akarsa o kimsenin vücûdundan tasarrufât-ı ilâhiyyeyi öyle cârî gördüm."[93]

Buna göre Mevlevî tarikinde 12 mertebeli esmâ zikri, 12 pınara tekâbül etmekte olup, yedinci mertebede insanın misâlî sûreti büyük bir nehir olup, nehirde suyun akması gibi, ilâhî vâridât ve tasarruflar sâlikin varlığından zuhûr eder. İşte *Risâle-i ʻuyûn-i isnâ ʻaşere* Ankaravî'nin bu misâli müşâhedesini içermektedir ve müşâhade 12 malûmât ile temyiz olunmaktadır. Sürh başlıklarının ihtivâ ettiği 12 pınarın isimleri şunlardır:

I. Pınar: şehvet ve nefs ehlinin kirlerini temzilemesi için akan suyu tertemiz pınar.

II. Pınar: Tahkîk ehline hizmet ve taklîd ehlini uyarı için akan suyu tertemiz pınar.

III. Pınar: İnsan-ı kâmilin kelâmını araştırmaya teşvik etmek için akan suyu tertemiz pınar.

IV. Pınar: Aşk ve Muhabbet için akan suyu tertemiz pınar.

V. Pınar: Tevhid konusu için akan suyu tertemiz pınar.

VI. Pınar: Cahilleri ve zâhir ehlini zemmetmek için akan suyu tertemiz pınar.

VII.Pınar: Marifet tahsiline teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

VIII. Pınar: Ledünnî ilme teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

IX. Pınar: Fakr ve mahvı teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

X.Pınar: Dünyevî ve uhrevî alakaları kesmek için akan suyu tertemiz pınar.

XI. Pınar: Allah'ı zikre teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

XII. Pınar: Tazarru´ ve duâ için akan suyu tertemiz pınar.

2.2.1.3.3. Usûl:

Risâle *Mesnevî* tarzında ve veznindedir. *Mebde ve Meʻâd Mesnevî*sinden önce

[93] Ankaravî, *Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî´at*, 4a.

telif edilen risâle didaktik bir tarzdadır. Eser 12 bölüme ayrılır. Rüsûhî'nin eseri 12 bölüme ayırması Mevlevîlikteki 12 esmâ mertebesine işâret ettiği gibi "bir keresinde Musa, kavminin su ihtiyâcı için yalvarmıştı ve biz de kendisine: "âsânla kayaya vur" demiştik. Bunun üzerine oradan 12 kaynak fışkırmıştı ki halkın tümü hangi kaynaktan (meşreb) içeceğini bilsin." (Bakara 60)" âyetinden de mülhemdir. Bununla birlikte 12 rakamı âyetin de gösterdiği şekilde Mûsevî gelenekteki sembolik anlamı çok çeşitli olmuş ve çeşitlilik Eski Ahid'de hatırı sayılır miktarda bulunan 12'den kaynaklanmıştır. İslâmî gelenekte ise durum Yahudilikteki gibi değildir. İsnâaşeriyye Şia'sının hâricinde A. Schimmel'e göre ister ilmi ister edebi olsun kitapların 12 kısma veya bölüme ayrılması müslüman yazarlar arasında nadirdir. Tasavvufî kültürde ise Bektâşî dervişleri 12 imama atfen 12 terkli taç kullanmışlardır.[94]

Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere dil açısından Farsça, Arapça ve Türkçe beyitleri birbirini takip edecek şekilde ihtivâ eder. Bu durum Osmanlı telif dili geleneğinin Fars-Arap-Türk kültür havzalarının etkisiyle teşekkül etmesinden dolayıdır ki, İsmail Ankaravî bu dili en yüksek düzeyde kullanan yazarlardan biridir. Öte yandan aynı beyitte veya sıralanan beyitlerde farklı dilleri kullanması Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini kendisine örnek almasının da tesiri vardır. Risâlesinden bir örnek:

بعد از آن گر نظر كند هر سو   لا يرى فى الوجود إلا هو

Vahdet-i Hakla olur mevsûf / bir olur ona ârif ve ma'rûf[95]

2.2.2. Mevlevî Âdâb ve Erkânı İle ilgili Eserleri:

2.2.2.1. *Hüccetü's-semâ*:

Hüccetü's-semâ Ankaravî'nin, semâ' ve mûsiki'nin gerek dinin asli kaynaklarındaki, gerekse de sûfî ve ulema görüşlerine dayanarak Mevlevîlik tarîkatındaki yerini tespit etmeye yönelik delilleri ihtiva eden, konu hakkında yöneltilen eleştirilere cevap verme sadedinde kaleme aldığı Türkçe bir eseridir. İlk olarak *Risâle fî hakki semâ'* adıyla Arapça yazılan eser, daha sonra mürîdlerin isteği ile Türkçeye tercüme edilmiştir.

Sahih Ahmed Dede, Ankaravî'nin bu eserini 1026/1617 Kâtip Çelebi ise 1024/1615 tarihinde başlanıp 1027/1618'de telif ettiğini kaydeder.[96] Sahih Dede aynı

---

94 A.Schimmel, *Sayıların Esrârı*, trc. Mehmed Temelli, İstanbul 1997, 208-211.
95 İ. Ankaravî, *Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere*, 368-369.
96 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 630.

yılda müellifin semâ‘ hakkında *Risâletü hakkı's-semâ΄-ı mevlevî* adında Arapça bir Risâle yazdığını belirtir.[97]

Sûfîyye erkânından olan semâ‘ ve raks ilk dönemlerden itibâren tartışılmış, sadece fakihler tarafından değil, İbn Arabî gibi muhakkik sûfilerce de fıkhî düzlemde olmasa da tabiî semâ‘ özelinde ontolojik açıdan eleştirilmiştir. Bazı fakihlere göre sekr ve vecd hâlinin bir göstergesi olarak semâ‘ dini nasslardan istihrâç edilemeyeceğinden haram hükmüyle tahkim edilmiş ve bu minvâlde reddiyeler telif edilmiştir.[98] sufîler söz konusu reddiye ve haram hükmü veren fetvalara karşı savunmalarda bulunmuşlar ve aralarında her hangi bir ihitlâf olmaksızın semâ‘ ve mûsikinin mutlak anlamda mubah olacağını, nefsânî emeller gibi bazı arızi sebeplerle bütün fiillerde olduğu gibi tahrim edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte bir sûfî tavrının gereği olarak semâ‘ yapmanın ve musiki dinlemenin maksada eriştirmede vasıta olabileceği hususunda meşreb farklılığından doğan birbirine zıd görüşler de öne sürmüşlerdir.

Osmanlı hinterlandında semâ‘ ve mûsikiyi fakihlerin itirazlarına karşılık meşâyih tarafından bir çok risâle yazılmıştır. Bunların en meşhûrları, Cemâleddin Aksarâyî (ö. 779/1387), Akşemseddin (ö. 863/1459), Sünbül Sinan (ö. 936/1526), Abdulahad Nûrî Sivâsî Celvetî (ö. 1006/1597), Aziz Mahmud Hüdâyî, Münirî Belgrâdî (ö. 157/1647) Karabaş Veli (ö. 1097/1686), Niyâzî Mısrî vs.'nin risâleleridir.[99] Bu risâlelerin en önemli özelliği harekete dayalı semâ‘ın (raks ve devrân) ve musikinin nasslarla, mezheb imamlarının görüşleriyle, sûfî büyüklerinin kelâmıyla aleyhtarlara cevabî delilleri içermesidir. Aleyhtarlığın Osmanlı'da zirveye çıktığı dönem olan XVII. Asırda Kadızâdelilerin ortaya koydukları reddiyelerin mukâbilinde semâ‘ ve musiki savunması oldukça artmıştır.

2.2.2.1.1. Maksad:

Ankaravî, eseri yazmaktan maksadının, Mevlevîyye tarîkatını ve bu tarîkatın bir kısım erkânını inkar eden bazı kimselerin ve özellikle Kadızâdeliler zümresinin, semâ‘, raks, devran ve musiki konusunda ileri sürdükleri bidat ve dalalet iddialarını cevaplamaya matuf olduğunu dibacede belirtir. Tarîkat ihvanından gelen talep üzerine

---

97 Sahih Ahmed Dede, 292.

98 Semâ ve Musiki hakkında fakihlerin görüşleri ile fetvalar hakkında bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Musiki ve Semâ‘*, 165-233, 383-389.

99 Risâleler hakkında bkz. Mustafa Demirci, *Semâ‘ Risâleleri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996; Mehmed Kemiksiz, *Semâ ve Devran Risâlesi*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1997; Yusuf Dülger, *Semâ Risâleleri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998.

yazılan Risâlede, bu tür iddiaların sadece Mevlevîleri değil, bir çok sûfîyye meşâyihini zan altında bırakacağını belirtir. Meşâyihin bir çoğunun semâ‘ ve raks ettikleri sabit olduğuna göre, dinin asıllarına da bu konuda ters düştüklerinin ileri sürülemiyeceğini ifâde eder. Zira Ankaravî'nin tetkikleri sonucunda dinin asıllarında semâ‘ ve raksın sübutuna ters düşecek her hangi bir delil mevcud değildir. Aksine dinin asıllarında, gerek Mevlevîlikte gerekse de diğer tarîkatlarda bu türden uygulamaları destekleyecek bir çok delil söz konusudur.[100] Ankaravî işte bu temel düşünceden hareketle Hüccetü's-semâ‘ı telif eder.[101]

Böylelikle hem kendi tarîkatını hem de cehrî zikir ve devranda bulunan diğer tarîkatları şerîat dairesi içerisinde değerlendirmiştir. Bu değerlendirme Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin tertip ettiği bir heyet tarafından incelenmiş ve kabul görmüştür. Aynı zamanda semâ‘ müdâfaanâmesi bulunan Aziz Mahmud Hüdâyî, *Hüccetü's-semâ*‘dan dolayı Ankaravî'ye dua mahiyetinde bir mektup göndermiş, semâ ve musiki hakkında yazdığı risâlelerle yaptığı Kadızâdelilere yönelik mücadeleden dolayı kendisini desteklemiştir.[102]

2.2.2.1.2. Mevzû:

Ankaravî eserini üç bölümde (bab) telif etmiştir:

I. bölümde, semâ‘, raks ve devranın fıkhen haram olmadığını, dinin asıllarından ve meşâyih sözlerinden istidlâlde bulunarak ispat eder.

II. bölümde, haram olmadığını ispat ettiği mevzûnun, mubah ve caiz olduğunu aynı yolla kanıtlar ve içerdiği tasavvufî anlamları tevil eder.

III. bölümde ise, semâ‘, raks ve devranın yan unsurları olan def ve diğer musiki aletlerini kullanmanın mubah olduğunu kanıtlar.

İsmail Ankaravî'nin semâ‘ ve musiki hakkındaki düşüncesini kısaca şöyle îzâh edebiliriz: musiki nağmelerinin teşvikiyle harekete dayalı semâ‘ (tabii semâ‘) veya raks fıkhî açıdan tahrim edilemeyip mutlak anlamda mubah bir fiildir. Ancak bu fiilde her amelde olduğu gibi fiilin değerini muharrik kuvvet veya niyet belirler. Şâyet semâ‘ ve

---

100 İ. Ankaravî, *Hüccetü's-semâ‘*, 2-3.

101 "Pes bu abd-i zaif İsmail Ankaravî Şeyhu'l-Mevlevî'ye bu Risâle-i kaviyyeyi tahrir etmek lâzımeden olmakla tasnif eyledim ki, bize ve ihvanımıza hüccet-i kaviyye olsun için. *Hüccetü'-semâ‘* diye tesmiye kılıp, üç bab üzere tay eyledim, muhtasar ve muciz olsun ve Türki lisanla terceme kıldım, faidesi talibine âmm olsun için.." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 3.

102 Sâkıp Dede, II, 38.

raks iyi bir şeyin sâîkiyle yapılıyorsa ibâdet yerine geçer ve sevap kazanılır. Tam tersi ise bu amelin yapılması haramdır. Tabii semâ‘ veya Mevlevî semâ‘ı Hz. Peygamber tarafından yapılmadığından bid‘at-ı hasenedir ve güzel bir şey intâc ettiğinden Sünnet kapsamında değerlendirilir.

Fıkhî açıdan mubah hükmü verilen semâ‘ı Rüsûhî ontolojik bir tavır olarak 3 mertebede değerlendirir: 1. ilâhî semâ‘: sonsuz olan ilâhî hitâbı bâtınî kabiliyetleri ile işitme (semâ‘) derecesine ulaşmış ve hitabdaki manalara âşinâ olmuş kimselerin semâ‘ı. 2. rûhânî semâ‘: ruhu ile her şeyin Hakk'ı tesbîh ettiğini duyabilenlerin semâ‘ı. 3. tabiî semâ: musiki nağmeleri eşliğinde yapılan harekete dayalı semâ‘dır. Buna sûrî ve/veya mukayyed semâ‘ da denir. İlâhî ve rûhânî semâ‘ı yapabilenlerin tabiî semâ‘a ihtiyaçları yoktur ve tabiî semâ‘ meclisinde bulunmaları kendi hallerini gizlemek içindir. Bu kimseler İbn Aarabî'nin melâmîler dediği kimselerdir.

Musiki âletlerinin de eğlence maksadıyla kullanılmayıp, ilâhî manaların ortaya çıkarılmasına vasıta olan aletler gözüyle bakıldığında ney, def, kudüm vs. gibi aletlerin her şey gibi Allah'ı tesbih ettiğini söyleken, genellikle içki meclislerinde çalındığı için telli sazların kullanılmasını tahrim etmiştir.[103]

2.2.2.1.3. Usûl:

Hüccetü's-semâ‘ üzerine gerek Erhan Yetik, gerekse de *İsmail Ankaravî'nin Hüccetü's-semâ‘ adlı eserine göre Musiki Anlayışı* başlıklı yüksek lisans tezi hazırlamış olan Bayram Akdoğan (Ankara 1991), Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-zünûn'*una dayanarak aktardıkları bilgiye göre, *Hüccetü's-semâ*‘ın, İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî'nin (ö.520/1126) *Bevâriku'l-ilmâ fî tekfîr-i men yuharrimu's-semâ*[104] adlı Risâlesinin esas ittihaz edilmek sûretiyle kaleme alındığını ifâde ederler.[105]; *Hüccetü's-semâ*‘'da Ahmed Gazzâlî'nin eserine her hangi bir atıfta bulunulmamaktadır. Kâtip Çelebi, ilk olarak Arapça kaleme alınan Hüccetü's-semâ‘ ile yine Arapça kaleme alınan *Bevârik* arasında bir konu paralelliği öngörerek böyle bir iddiada bulunmuş olabilir. Ancak bu paralellik sadece mevzûda söz konusu olmakla birlikte, gerek eserlerin sistematizasyonu gerekse de usûl açısından aralarındaki paralellik

---

103 Bayram Akdoğan, "Hüccetü's-semâ‘ Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı", *AÜİFD*, XXXV (1996), 477-505.

104 Ahmed İbn Muhammed el-Tusi, *Bevâriku'l-ilmâ'*, nşr: Ahmed Mücahid, Tahran 1995; Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzali", *DİA*, II, 70.

105 Erhan Yetik, *a.g.e.,* 86; Bayram Akdoğan, *İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetü's-semâ‘ Adlı Eserine Göre Musikî Anlayışı (Mevlevîliğin Musiki Görüşü)*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991, 16.

oldukça kısmidir. Bunun yanısıra ulaşılan neticeler açısından, Ahmed Gazzâlî semâ‘ı savunmakla beraber, hatta tahrim edenin tekfir edilmesi gerektiği gibi bir hükme ulaşırken, Ankaravî semâ‘ı haram olarak kabul etmenin sadece yanlış bir düşünce (su-i zan) olduğunu belirtir.[106] Öte yandan Kâtip Çelebi *Risâletü't-tenzîhiyye* ile *Hüccetü's-semâ*‘ı birbiriyle karıştırmış olmalıdır. Zira *Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevlevîyye* Ankaravî'nin bir başka semâ‘ müdafaanâmesi olup, *Bevârik*'in ihtisâr edilip bir tür şerhi mahiyetindedir.

*Hüccetü's-semâ‘*da İsmail Dede, öncelikle semâ‘ın aleyhinde olanların ileri sürdükleri âyet ve hadislerden delilleri sıralayıp cevaplar verdikten sonra aynı usûlde lehinde olnların delillerini zikreder ve tasavvufî anlamlarını açıklar. İkinci olarak mezhep imamlarının görüşlerine başvurduktan sonra, sûfî büyüklerin bu husustaki cümlelerini kaydeder. Kendi yorumlarını âyet, hadis ve ehl-i sünnet inancı çerçevesinde şerîat, örf ve lügat açısından ortaya koyar.

2.2.2.3. *Risâle fî hakki's-semâ‘*:

İsmail Ankaravî tespit edebildiğimiz kadarıyla semâ'ın müdâfaası hakkında 3 risâle kaleme almıştır. *Risâle fî hakki's-semâ‘* bu konuda yazdığı ilk risâle olup Arapça'dır ve Türkçe tercümesini de içerir. *Hüccetü's-semâ* bu risâlenin sadece Türkçe tercümesinden ibarettir. Üçüncü risâle ise sadece Arapça yazdığı *Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevlevîyye*'dir.

Risâle fî hakki's-semâ‘, Kâtip Çelebi'nin söylediğine göre Müftü Muhammed Efendi'nin itirazlarına cevap olarak telif edilmiştir. Bundan dolayı Arapça yazılmış olabilir.

Eserin yegâne nüshası Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/7 (vr. 347-362)'dedir.

Risâlenin varlığından yalnız Kâtip Çelebi bahsetmektedir ve Ankaravî'nin eserin sonundaki: "bâtın ashâbı her şeyin hakîkatine nazar ederler ve her şeyin Allah'ı tesbih ve tenzih ettiğini semâ‘ ederler (işitme anlamında). Nitekim Allah "hiçbir şey yoktur ki O'nun hamdini tesbih etmesin. Ancak sizler (onların tesbihini) anlamazsınız." Def, mizmar, gadîb, tabla vs. şeyliğe dahildir. Onlar Allah'ı tesbih ve takdis ederler. Nasıl oluyor ki zâhir ehli eşyânın tesbihini işiten tarîkat erbabını inkar ediyorlar. Hiç bilir mi

[106] İ. Ankaravî, *Hüccetü's-semâ‘*, 2.

ney ve udun ne dediğini/ Ey vedud sen bana yetersin sen bana kâfî." Cümlelerini eleştirir; hakîkat veya mecaz olarak eşyânın tesbihini müsellem görse de, eşyâya vurulmak veya üflenmek üzere çıkan sesler konusunda red tavrındadır. Zira O'na göre bunun isbatı gerekir ve tartışma konusu olduğundan dolayı hilafına delil ikame edilebilir görüşündedir.[107]

2.2.2.4. *Risâletü't-tenzihiyye fî şe'ni'l-mevlevîyye*:

Cerrâh ya da Cerrâhpaşa şeyhi olarak tanınan İbrahim b. Yusuf (ö. 1033/1623) adında bir vâizin semâ'ya dair itirazlarına cevap mahiyetinde Arapça yazılmış bir Risâledir.

Cerrâh Şeyhi İbrahim Efendi Boluludur. Hayatının ilk dönemlerinde yalancılığı ile meşhûr olmuştur. Daha sonraları İştibli Emir Efendi'den inâbet ve ıslâh-ı hâl etmiştir. İstanbul'da tahsilini ikmâl etmiş, Kasımpaşa'da Piyale Paşa Camii vâizi olmuştur. Sultan II. Osman ile Hotin Seferine katılan Cerrâh Şeyhi *Sicill-i Osmanî*'ye göre Ankaravî gibi h.1041/1631'de vefat etmiştir. Fukaha zümresinden olan Cerrâh Şeyhinin Kadızâde Mehmed Efendi ile de münakaşaları vardır.[108] Muhtemeldir ki Ankaravî bundan dolayı eserinde O'na "aziz kardeşim" şeklinde hitâb etmektedir.[109] *Tabirnâme*'si, cenâze meselelerine dair (Ahkâmü'l-cenâiz) (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar (Tüyatok) 3553, 83 vr.), tütün hakkında (*Risâle fi'duhân*) (Atıf Efendi Ktp. Atıf Efendi 841, 14 vr.) risâleleri ve Ankaravî'nin *Hüccetü's-semâ'ı*na reddiyesi vardır. Risâle-i tenzîhiyye bu reddiyeye cevap mahiyetinde telif edilmiştir. Muteriz, Ankaravî'nin bu risâlesine cevap vermek üzere *Berâhînü'l-ma'neviyyeti'l-evveliyye fî redd-i füsûki'l-Mevlevîyyeti'd-dünyevîyye* adıyla tekrar bir reddiyye telif etmiştir. Ankaravî'nin bu ikinci reddiyyeye tekrar cevap yazdığı ise bilinmemektedir.[110]

Sahih Ahmed Dede'ye göre 1037/1627 yılında kaleme alınan *Risâletü't-tenzîhiyye* Ahmed b. Muhammed Tusi el-Gazzâlî'nin *Bevâriku'l-ilmâ' fi'r-red 'alâ men yuharrimü's-semâ'* adlı kitabının bir tür şerhidir.[111] Nitekim Rüsûhî Dede dibâcede şöyle der: "Alim ve kâmil Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî'ye nisbet edilen

---

[107] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 438.
[108] Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I, 96-97.
[109] İsmail Ankaravî, *Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevleviyye*, Sül. Ktp. Nâfiz Paşa 395, 10b.
[110] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 434.
[111] Sahih Ahmed Dede, 297.

risâleyi gördüğümde, Risâlenin zaid şeylerle hacminin artırılmakla beraber faydalı şeylerle dolu olduğunu keşfettim. Zâid olanları çıkarıp, faydalı olanları alarak risâleyi müfid olması için ihtisar ettim. Bu muhtasar risâlemin nüshaları insanlar arasında şöhret bulup aziz kardeşim vâizlerin önderi, nasihat verenlerin lideri Cerrâh Şeyhi olarak marûf Şeyh İbrahim Efendi'nin eline ulaştığında, bu risâlenin benim yazdığım telifattan olduğunu zannetmiş. Oysa bu Risâle Ahmed Gazzâlî'ye nisbet edilen eserin muhtasarıdır. Sonra bana fakihlerin sözleriyle bazı hususlarda ağır bir şekilde itirazda bulunmuş. Mevlevî semâ'ını ve rakslarını insaflı ulema dairesinin dışına çıkarak inkâr etmiş, Mevlevîleri oyun-eğlence ehli ve yasakları çiğneyen bir gürûh derekesine indirgemiştir. Onların aşk ve muhabbet meydanında yaptıkları hareket ve raksları Habeşlilerin rakslarından daha düşük seviyede addetmiştir. Böylelikle onların hallerine basiret gözüyle nazar etmemiştir. Ben de istedim ki kavga ve cedelin çıkmasından korkarak ona sükût ile cevap vereyim. Zira bizim tarîkatımızda kavga ve cedel en büyük günah ve vebaldir. Hz. Peygamber buyurur ki: "kavga ve çekişmeyi terkeden kimse, Allah'ın cennetin ortasında bina ettiği sağlam sarayı hak eder." Bununla birlikte ihvânımdan bir grup şüphe ve problemlerin giderilmesi için cevap vermemi istediler, ben de isteklerini kabul ettim ve cevaplar içeren risâlemi yazmaya giriştim. Böylelikle Şeyh'in hakkımızda söylediklerini şer'î delil ve mer'î kavillerle def' etmeyi amaçladım. Semâ' ve raksımız hakkında gerçek ortaya çıksın ki, semâ' ve raks ne hata ve nisyân ne de Mevlevîlerinve sûfîlerin münezzeh olduğu oyun ve isyan kabilindendir. Bilakis zâhir ehlinin muttali olamadığı müşahade ve yakin, zevk ve vicd yoludur semâ' ve raks. Hakîkatte de kınanmaya layık değildir. Risâleme "*Risâletü't-tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye*" adını verdim."[112]

Ankaravî risâlede bir mukaddime ve üç makale yazarak Cerrâh Şeyhi tarafından yöneltilen beş itiraza cevap vermiştir.

Mukaddimede semâ' hakkındaki tartışmaların genel seyri ortaya koyulur. Buna göre sözlükte mutlak anlamda işitmek ve bir tasavvuf terimi olarak işiteni harekete getiren sesleri işitmek anlamındaki semâ' hakkında iki görüş vardır: ilki, semâ' ittifakla (muttafakun 'aleyh) câiz yani mubahtır. Hatta nağme ve lahnin olmadığı Kur'an kıraatini dinlemek müstehabtır. İkinci görüş ise semâ'da ihtilaf edilen konuya dairdir. Yani insanlar arasında meşhûr olan aletli veya aletsiz musiki anlamındaki semâ'da farklı görüşler (muhtelefun fîh) ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifâdeyle mutlak açıdan ilâhî olanı işitmek anlamındaki semâ'ın cevazında ulema ve sûfîyye aynı görüşte olup, problem

[112] İ. Ankaravî, *Risâletü't-tenzîhiyye*, 10b-11a.

musiki anlamındaki semâ‘ konusundadır. Sûfîyyeden ve aynı zamanda bu konuda eser tasnif etmiş olan Ebû Tâlip Mekki, Gazzâlî, Kuşeyrî, Sühreverdî, Gülâbâdî vd. musiki anlamındaki semâ‘ı kurbiyyete vasıta olması açısından müstehab görmüşlerdir. Fukahadan ise İbn Hazm ve Hafız Muhammed b. Tahir el-Makdisi semâ‘ hakkında büyük hacimli eserler vermişler ve semâ‘ın mubah ve müstehab olduğuna dair ehl-i hadis tarikiyle tahrimine hükmedenlere cevaplar vermişlerdir. Ankaravî'ye göre selefin icmâ‘ıyla musiki anlamındaki semâ‘ hakkında her hangi bir ihtilaf söz konusu olmamalıdır. Selefe dayanılarak verilen tahrim hükümleri geçersizdir. Zira musikinin haramlığına dair kesin ve açık bir nas veya nassa dayalı yapılan bir kıyas yoktur. Nas ve kıyasın olmadığı yerde ise musikinin mubahlığından bahsedebiliriz.

Mukaddimenin ardından I. makale gelir. Makalede Ahmed Gazzâli'nin Bevârik'inden naklen Hz. Aişe'nin mescidde Habeşlilerin savaş dansını seyretmesi ve Hz. Peygamber'in eşine engel olmamasına dair hadis zikredildikten sonra Cerrâh Şeyhinin Mevlevî semâ‘ının oyun olup haramlığına dair I. itirazı cevaplandırılır. II. Makalede yine Gazzâlî'nin eserinden naklen Bugâs gününde cariyelerin def çalmasıyla ile ilgili hadis zikredilir. Ardından Şeyh Cerrâh tarafından iddia edilen Mevlevî semâ‘ını tahrim etmeyenin tekfiri meselesine dair II. ve III. itirazlara cevap verilir. III. Makale Hz. Peygamber'in mesciddeki habeşlilerin dansına bakarak batıl bir oyun ve eğlenceye bakması etrafındaki IV. ve V. İtirazlar reddedilir.

Risâle'nin tek nüshası mevcud olup Sül.Ktp. Nâfiz Paşa 395'tedir (34 vr.) ve 1310/1892'de Leiden'de basılmıştır.

2.2.2.5. *Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî‘at*:

İsmail Ankaravî'nin Türkçe yazdığı hacmi küçük bu risâlenin adı bazı nüshalarda "*Risâle-i muhtasara-i müfîde-i usûl-i tarîkat-ı nâzenîn ve bey‘at*" şeklinde de kaydedilmektedir.

Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre risâle hacimce muhtasar ancak tarihî açıdan oldukça önemlidir. Nitekim tarîkata giriş keyfiyeti ve tarîkatta yapılacak usûl hakkında ilk dönem Mevlevîliğinde müstakil yazılmış risâleler nâdirdir. Gölpınarlı'ya göre Divâne Mehmed Çelebî ve Şâhidî'nin manzûm risâlelerinden sonra yazılmış ilk Mevlevî sülûkuna dair mensûr eser Ankaravî'nin bu risâlesidir.[113] Bu minvâlde Rüsûhî Dede

[113] A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 190.

Mevlevî usûlünün tatbikine dair ilk risâle telif eden kişidir.

2.2.2.5.1. Maksad:

Müellif risâlenin girişinde Mevlevîliğe tâlip bir kimse tarafından kendisine yöneltilen bir takım soruları cevaplandırmak maksadıyla bu Risâlesini telif ettiğini belirtir. Bu sorular şöyledir:

1. Hz. Mevlânâ'nın seyr ü sülûk tariki Hz. Peygamber'e hangi silsile ile ulaşır? Bir diğer ifâdeyle Mevlevîliğin tarîkat silsilesi nasıldır?

2. Mevlevîlikte bî'at ve ardından sülûk nasıl yapılır?

3. Mevlevîlikte sülûk etmek isteyen bir tâlip Mevlevî halifesine bî'at etmesi lâzımdır. Acaba günümüzde sülûkunu tamamlamış, zâhir ve bâtını ma'mûr, nihâî dereceye vâsıl olmuş Mevlevî halifesi var mıdır? Şâyet yoksa o tâlip ne yapmalıdır? Tâlip herhangi bir halifeye intisâb etmeden sadece Hz. Mevlânâ'nin rûhâniyyetinden feyz alarak sülûk edip marifet sâhibi olabilir mi?

2.2.2.5.2. Mevzû:

Risâlenin mevzûsu, bu soruların cevaplarını oluşturmaktadır.

1. Ankaravî'ye göre Mevlevîliğin silsilesi Hz. Ali'ye ulaşır. Bu silsilenin oluşturduğu tarîk Halvetî tarîkidir. Ancak Mevlevîlik, gerek bî'at açısında gerek sülûk keyfiyeti açısından farklılıklar taşır. Mevlevîlikte her bir mürîd bu keyfiyetten kendi meşrebine göre pay alır. Ancak bu meşreb şerîata muvafık olmak zorundadır. Diğer bir ifâdeyle Ankaravî tarîkatında meşreb farklılığını kabul etmekle beraber, meşrebi şerîata uymakla sınırlandırır.[114] Öte yandan Rüsûhî Dede Mevlevîlik silsilesini Hz. Ali'ye dayandırırken Hz. Mevlânâ'nın soy silsilesini Hz. Ebû Bekir'e bağlar. Silsile şöyledir: Muhammed Celâleddîn bin Muhammed Bahâüddîn bin el-Hüseyin ibni Ahmed bin Mahmûd bin Mevdûd bin Sâbit bin Müseyyeb bin Mutahhar bin Hammâd bin Abdurrahmân bin Ebî Bekr radiyallâhu ´anh. Diğer bir silsileleri de İbrâhîm Edhem Hazretleri'nde son bulur.[115]

2. Mevlevîlikte bî'at Sünnete tabi olarak el ele vererek yapılır. Sonra şeyh tâlibin iki kaşının arasından ve bıyığından makas ile kıllar keser. Bu bir nevi çâr-ı darb uygulamasıdır. Sabah namazından sonra üç bin kere ism-i celâl zikri çekilir. Zikrin

---

[114] İ. Ankaravî, *Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî'ât*, 2b.

[115] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 12-13.

ardından Hz. Mevlânâ'nın buyurdukları evrâd okunur ve tekrar üç bin kere Allah ismi zikredilir. Üç bin ism-i celâl zikri teheccüd ve yatsı namazlarından sonra da yapılır. Hasılı günde toplam 12 bin ism-i celâl çekilmiş olur. Nitekim seyr-i esmâda da 12 derece vardır. Derecelerin yedi mertebesi asıl beş mertebesi fer'îdir. Mevlevîlik tarîkatinde sadece ism-i azam veya celâl zikri olduğundan esmâî olan ve her bir mertebeye bir isim tayin olunan diğer tarîkatlerden özellikle Halvetîlikten bu noktada ayrılır. Mevlevîlikte her zaman isim birdir. Ancak ismin 12 mertebeden her bir mertebede farklı hükümleri vardır: I. mertebede sâlik kelime-i tevhidi (Lâ ilâhe illallâh) çeker. Yani lâ ilâhe, mabûdumu bilmezdim; ilallâh yani yakîn hâsıl oldu ve mabûdumu bildim. II. Mertebede lâ'yı hazf eder ve Allah zikrine devam eder. bu mertebede Allah demek ey afv edici, âsiyim, günâhkârım anlamına gelir. III. Mertebede Allah zikri, Allah'ı bildim, künhüyle ibâdete lâyık odur anlamındadır. IV. Mertebe mertebe-i mansûrdur ve Allah demek, Hakk'ı Zâtıyla ve sıfatıyla bildim ve künhüne vâkıf oldum; Allah'ın tüm sıfatlarını kendisinde cem' eden Zat'ın ismi olduğuna şüphem kalmadı anlamına gelir. Bu mertebede tecelli gerçekleşir ve sâlik mâsivâdan gâib olur. Kendisine ne sorulursa "Allah" diye cevap verir. Hallâc-ı Mansûr'u şehîd ettiren mertebe bu mertebedir. V. Mertebede Allah demek, O Zât hayy ve kâdirdir anlamına gelir. VI. Mertebede Allah demek Hakk'ın küllî vücûdundan başka mevcûd yoktur demektir. Sâlikin bu mertebede ne varlığı ne de tasarrufu kalır. Âlemdeki bütün tasarrufu Hak'tan görür ve bilir. VII. Mertebede Hakk'ın tasarrufu sâlikin varlığına sirâyet eder ve küllî tasarrufa kadem basar. [116] VIII. Mertebe fenânın ilk mertebesidir. Bu makama geldiğinde sâlik ana ve babası tarafından dünyaya geliş anlamını yitirir. IX. Mertebe fenâ makamının ikinci mertebesidir. Bu mertebede sâlik ne kendisinin ne de ebeveyninin bu dünyaya gelmediğini müşahade eder. X. Mertebe fenânın üçüncü mertebesidir ve sâlike göre mertebenin hükmünce âleme hiçbir atası gelmemiştir. XI. Mertebe fenânın dördüncü mertebesidir. Sâlikin varlığını tecellî-i ilâhî bu mertebede öyle kaplar ki, Hz. Âdem'in bu âleme gelmediğini söyler. XII. Mertebe fenânın ve Allah ismiyle irtibatlı olan tüm esmânın nihâyetidir. Sâlikin bu son mertebede tüm varlığı fânî olur ve küllîyyen Varlıkın Hak'tan ibâret olduğunu ilme'l-yakîn, 'ayne'l-yakîn ve Hakka'l-yâkîn olduğunu bilir ve başlangıçtaki makamına geri döner.

Bî'at alan ve kılları kesilen tâlipe ism-i celâl zikri verildikten sonra Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutması, geceleri kâim olması ve kimsenin ayıbına bakmaması,

---

[116] Daha önce ifâde edildiği gibi *Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere* Mevlevîlikteki 12 mertebe göz önünde bulundurularak telif edilmiştir. 7 asıl mertebe geçildikten sonra insan varlığı akan büyük bir nehir misâlinde müşâhade edildiğinden risâlede nehir ve pınar sembolizmi kullanılmıştır.

helal giyip helal yemesi telkin edilir. Şâyet sâlik hasedinden ötürü birinin aybına nazar ederse XII. Derecede olsa da bu dereceden düşer ve hor olur. Sultan şâyet iradet getirirse fukarâya adaletle hükmetmesi için sultanlığına iade olunur. Esnaf ve sanatkârın elde ettiği tüm kârı tarîkata harcaması engellenir. Bunlardan birisi celâlin tecellisinden ötürü ihtiyarsız kalırsa kendi meşrebine göre iş verilir. Zira tarîkatta çalışmak esastır ve herkesin kendi elinin emeğinden yemesi temin edilmelidir.

Tarîkatın sülûkunda zühd, vera ve takva olduğu gibi aşk, çalışmak ve muhâlifleri susturmak da esastır. Tarîkatta Hak'tan başkasına gönlünü veren yani fenâ makamına ulaşmayan için semâ câiz değildir. Bununla beraber tarîkatın şartı olması hasebiyle de şartın yerine gelmesi için taklîden de olsa semâ'a izin verilir. Tarîkata her gelen kimseye ikrâr verilir. Zira asıl şeyh-i kâmil harâbât ehlini irşad eden kimsedir.

3. Ankaravî'ye göre yaşayan bir mürşide intisâb zorunludur. Sâlik bazı dar zamanlarda ahirete intikâl etmiş mürşidin rûhundan yardım istese, hatta nâdiren bir irşâd da vâki olsa yine de sülûkun edeplerini, sırlarını ve mertebelerini öğrenebeliceği kimse ancak hayatta olan bir mürşiddir. İrşâd bu âlemin işidir. Hizmet ve ubûdiyyet ister. Mürşid vefatından sonra ilâhî zevke dalmış iken bu külfete neden girsin?! Halife nasb edilmesinin hikmeti de buradadır. Dolayısıyla Hz. Mevlânâ'nın sadece rûhâniyyetinden istifâde ile seyr ü sülûk tamamlanamaz. Kitap dahi hakîkati bilen Kitap ve Sünnetle mukayyed bir şeyh-i kâmil tarafından manası nakledilmikçe mürşid yerine ikâme edilemez. Kitap ancak irşad için bir alettir. Bu anlamda Mevlânâ "*Mesnevî*m cümle aleme mürşiddir."buyurmuştur. Dolayısıyla Mevlevîlikte yaşayan bir haliefeye intisâb edip, tarîkatın erkânını yerine getiren sâlik, *Mesnevî*'yi bilmekle tarîkatta sülûk mertebeleri olan 12 derecedeki esmâya ve hükümlerine vâkıf olur.[117]

2.2.2.5.3. Usûl:

İsmail Ankaravî yukarıdaki cevapların veriliş usûlü hakkında şöyle der: "Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*-i şerifleri ve menâkıblarından mesmû'umuz olduğu minvâl üzere cevâb lâzım olmağın bi-kaderi'l-imkân cevâba teveccüh olundu."

Ankaravî'nin verdiği bu cevaplar *Minhâcu'l-fukarâ*'nın I. babında da dolaylı yoldan verilmiştir. Ancak 12 derece ve günlük 12 bin zikir sadece bu risâlesinde yer alır. Dolayısıyla Mevlevî usûlüne dair Mevlevîlik tarihinde yazılan eserler içerisinde

[117] İ. Ankaravî, *Risâle-i usûl-i tarîkat*, 2a-7a.

yegânedir.

Risâlenin bir nüshasının sonu şöyle biter: "Şimdiki hâlde bir tarîk yoktur ki, *Mesnevî*-i şerîf ile irşâd olunmaya ve hallerini ve kâllerini ona tatbik etmeyeler."[118]

Risâle, A.Nezih Galitekin tarafından neşredilmiştir.[119]

2.2.2.6. *Sülûknâme-i Şeyh İsmail*:

İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Türkçe Yazmalar 6394'de bulunan *Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî'at'*ın kenarında bulunan hacmi küçük Türkçe eserin müstensihi belli değildir. 1295/1878 tarihinde istinsâh edilmiştir. Eserde *Risâle-i usûl-i tarîkat*'taki konular işlenir. Ancak *Risâle-i usûl-i tarîkat*'ta üçüncü sorunun cevabı çok kısa geçilirken, *Sülûknâme'*de diğer eserlerine nazaran farklı bir yaklaşım serdedilir. Buna göre bir tâlibin zamanında bulunan meşâyihe karşı müsbet bir kanaati yoksa daha önce yaşamış olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Zünnûn Mısrî (ö. 248/859), Cüneyd Bağdâdî (ö. 298/910), İbn Arabî ve Mevlânâ gibi meşâyihin rûhundan istimdât talep edilmesi tavsiye edilmektedir. Bu sûretle maksûdun hasıl olabilmesi imkân dâhilindedir.[120] Bu görüş Divâne Mehmed Çelebi'nin Mevlevîlik usûlüne dair ilk eser kabul edilen *Tarîkatü'l-ârifîn* risâlesindeki düşüncesini çağrıştırmaktadır: "…Feemmâ şöyle ki zâhirde olanların birisine i'timâd olmaz ise sâbıkâ geçen meşâyıhtan meselâ Hz. Şeyh Muhyiddin-i Ekber veya Abdülkâdir Geylânî veya Abdullah Balyânî veya Beyâzid Bistâmî veya Cüneyd Bağdâdî veya Hasan Basrî veya Zünnûn Mısrî veya Ömer İbn Fârız veya Sadreddin Konevî veya Celâleddin Rûmî veya Hazret-i Bahâeddin Nakşibendî gibi sultânların rûh-i şerîflerinden istimdâd edesin. Velâkin hâlâ zamanda hayatta olanların birinden istimdâd etmek evlâdır."[121]

2.2.3.İbn Fârız ve İbn Arabî Düşüncesi İle İlgili Eserleri

2.2.3.1. *Makâsidü'l-'aliyye fî şerhi't-tâiyye*:

Sûfî-şâir İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)'ın Arapça Divan'ında[122] yer alan *Nazmü's-*

118 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, II, 252.

119 A.Nezih Galitekin, "İsmail Rüsûhî Ankaravî ve Risâle-i Müfide-i Usûl-i Tarîkat-ı Nazenin", 91.

120 İsmail Ankaravî, *Sülûknâme*, İÜTY 6394, 35a.

121 Mustafa Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, 113.

122 Divan ve Şerhleri Hakkında bkz. Belal Abdel-Maksoud, *İbnü'l-Fârız ve İsmail Ankaravî'nin Kasîde-i hamriyye Şerhi*, İÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2000, 20-26.

sülûk adındaki Tâiyye Kasîdesi'nin ya da diğer ismiyle *Tâiyyetü'l-kübrâ*'nın ilk Türkçe şerhidir.

İbn Fârız *Dîvân*'ı Arapça tasavvufî şiir geleneğinin lafız ve tasavvufî mana açısından zirvelerinden kabul edilir. Diğer bir ifâdeyle tasavvufî şiir geleneğinde zirvenin Farsça ayağını *Mesnevî* temsil ediyorsa Arapça ayağını İbn Fârız *Divan*'ı temsil etmektedir. Bu minvalde tarih boyunca ve yakın zamana dek Farsça ve Türkçe konuşan toplumlarda özellikle *Mesnevî* hıfzedilirken, Arapça konuşan halklarda ve özellikle Mısır'da İbn Fârız *Divan*'ı ezberlenmektedir. İbn Fârız'ın eserleri ve düşüncesi üzerine kapsamlı bir çalışması bulunan Kahireli araştırmacı Mustafa Hilmi, İbn Fârız *Divân*'ının Mısır'da okullarda çocuklara ezberletildiği, seher vakitlerinde minarelerden makamlı olarak okutulduğunu nakletmektedir.[123] Ayrıca *Divân*'daki bazı şiirler Arap dünyasındaki sûfî meclislerinde kavvallarca en çok terennüm edilenlerin başında gelmektedir. Bu da *Dîvân*'ın müslüman toplumlardaki yaygınlığını gösterir.

24 kasîdenin bulunduğu *Divan*'ın doğu ve batı'da yapılan tercüme ve şerhlerinin yanısıra Divan'daki 15 kasîdeden ikisi olan Tâiyye ve Hamriyye kasîdeleri tasavvufî muhtevasından ötürü daha çok ilgi görmüş ve üzerine müstakil bir tasavvufî şerh geleneği oluşmuştur.

750 beyitten oluşan Tâiyye kasîdesi tecnîs, tarsî' ve iştikâk vs. gibi lafzî şiir sanatlarından müteşekkil beyitlerin oluşturduğu gazelleri içerir. Gazellerdeki konu keşfi ve vecdi yolla İbn Fârız'a açılan tevhid hakîkatleri, nefsî muâmeleler ve sâlikin ahvâlidir. İbn Fârız bu kasîdeye önce "*Enfesü'l-cenân ve nefâisü'l-cinân*", ardından "*Levâihü'l-cenân ve revâyihü'-cinân*" adını vermiş, daha sonra rüyada gördüğü Hz. Peygamber'in işâreti üzerine "*Nazmü's-sülûk*" diye isimlendirmiştir.[124]

Tâiyye kasîdesinin ilk şârihleri Sadreddin Konevî'nin öğrencilerinden Saîdüddin Fergânî ve Afîfüddin Tilimsânî'dir. Hikâye edildiğine göre Sadreddin Konevî Şeyhi İbn Arabî'ye kasîdeyi şerhetmesi için arz eder. İbn Arabî Konevî'ye "bu gelinin kocaları senin evladından olacaktır" diyerek şerhetmeyi reddeder. Başka bir rivâyete göre ise İbn Arabî kasîde üzerine beş forma defter yazı kaleme almıştır ve bu defterler Sadreddin Konevî'nin elindedir. Konevî dersinin sonunda Taiyye kasîdesinden bir beyit okur ve beytin şerhi babında elindeki defterlerden İbn Arabî'nin kelâmını öğrencilerine

---

[123] M.Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî*, Kahire 1985, 85.
[124] Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, XXI, 41.

nakleder. Daha sonra naklettiklerini Farsça ifâde etmeye başlar. Konevî dersin sonunda bu söylediklerini derlemek üzere Saidüddin Fergânî'yi görevlendirir. Fergânî derlemesini ilk olarak Mevlânâ'ya okur. İşte bu derleme şerhinin özünü oluşturmuştur.

Saîdüddin Fergânî ilk şerhini *Meşârikü'd-derârî* (Tahran 1398/1978) adıyla Farsça yazmış, sonra onu *Münteha'l-medârik* (İstanbul 1293) adıyla Arapçaya çevirmiştir. Afîfüddin Tilimsânî, Fergânî şerhini ihtisâr etmeyi tercih etmiş ve muhtasar şerhine Fergânî şerhinde olmayan bazı ilaveler de eklemiştir. Fergânî şerhinin girişinde vahdet-i vücûd ve sülûk ahvâline dair geniş bir mukaddime yazdığı gibi, Tilimsânî de 10 usûl üzere muhakkik sûfîlerin ilmî kâidelerine dair giriş kaleme almıştır. Bu tür yazım geleneği bir başka şârih Davud Kayserî (ö. 751/1350) ile devam etmiştir. Kayserî'den önce Şeyh İzzüddin Mahmûd el-Natanzî el-Kâşî'nin (ö. 735/1334) ve Mısır Kâdı'l-kudât'ı Sirâcüddin Ebî Hafs Ömer b. İshâk el-Hindî'nin (ö. 773/1371) şerhleri vardır. Kayserî *Keşf-i Vücûhi'l-gurr li-Me'âni'd-dürr* (*Şerhu Dîvân-ı İbn Fârız'ın* kenarında, Kahire 1310, 1329) adlı Arapça şerhinin girişinde geleneği takip ederek Varlık ve mertebeleri üzerine oldukça faydalı bir mukaddime ve 3 maksaddan oluşan bir dibace yazmıştır.[125] Kayserî bu şerhi ile hocası Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329) ve *Keşfu'l-vücûhi'l-hürr li-Me'ânî nazmi'd-dürr* adlı şerhindeki yolu takip etmiştir. Bundan başka Şeyh Sadreddin Ali el-Isfahânî'nin (ö. 836/1432), Şeyh Aliyye b. Alâeddin b. Atiyye el-Hamevî'nin (ö. 922/1516) *el-Mededü'l-fâiz ve'l-keşfü'l-'ârız* adıyla ve Şeyh Zeynelâbidin b. Abdürraûf Münâvî'nin (ö. 1022/) şerhleri vardır. [126] Ankaravî ile çağdaş Bayramî-Melâmî Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) *Kurratü 'ayni'ş-şuhûd ve Mir'âti 'arâisi Me'âni'l-gayb ve'l-vücûd* (Sül. Ktp. Âşir Efendi 161, 181 vr.) adlı şerhi Osmanlı Tâiyye şerhleri arasında önemlidir.[127]

İsmail Ankaravî'nin şerhi ise Taiyye kasîdesi şerh geleneğinde ilk Türkçe şerh olmak üzere mümtaz konumdadır. Türkçe şerh olarak Ankaravî'nin dışında *Reşahât* mütercimi Muhammed Marûf b. Muhammed eş-Şerif b. Abdülganî et-Trabzonî'nin (ö. 1002/1593) şerhi bulunmaktadır.[128] Mevlevî gelenekte Kasımpaşa Mevlevîhânesi *Mesnevî*hânı Mehmed Es'ad Dede'nin Tâiyye Kasîdesinin ilk beytine şerhi vardır.[129]

---

125 Bu mukaddime Mehmed Bayraktar tarafından tahkîk edilip, tercüme edilmiştir. bkz. Davud Kayseri, *er-Resâil*, Kayseri 1997.

126 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 164; Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, XXI, 41.

127 Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasîdesi", *UÜİFD*, VI/6, 297.

128 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 588.

129 Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, "Mehmed Es'ad Dede Hayatı, Eserleri ve Şiirleri", *TUBA,* XXIV (2000),

Sahih Ahmed Dede'ye göre 1024/1615 senesinin Zilhicce ayında Galata Mevlevîhanesinde önce *Kasîde-i Taiyye* şerhine başlayan Ankaravî, şerhini 1025/1616 yılının Şaban ayında tamamlar.[130] Müellifin kendi hattıyla tashih ettiği nüsha Süleymaniye Ktp. Halet Efendi 220'dedir. Tetimme kaydına göre 1025/1616'da Şaban ayının sonlarında Dârü's-saltanat-ı Konstantiniyye'de hâric-i Galata'da İskenderpaşa zâviyesinde tamamlanmıştır. Ankaravî'nin *Kasîde-i Hamriyye* şerhi üzerine Yüksek Lisans tezi hazırlamış olan Mısırlı araştırmacı Bilal Abdülmaksûd, Tâiyye şerhinin Mısır kütüphanesi'nde (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye) bulunan –ki araştırmacı tasnif no'sunu belirtmemektedir- bir nüshasına dayanarak müellifin eseri Mısır'da kadı iken yazdığını ileri sürmektedir.[131] Bu iddia Ankaravî'nin Mısır'da bulunması ve hatta tütün kullanmanın hükmü hakkındaki *Keffü'l-lisan 'an şürbi'd-duhân'ı* Mısır'da yazması göz önünde bulundurulduğunda doğrulanma ihtimali söz konusu olabilir. Ancak 1019/1610'da Galata Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edildiği, bu süreden önce Mısır'da bulunduğu ve şerhin müellif nüshasının 1025/1616'da tamamlandığı sâbit olduğuna göre eserin Mısır'da değil Galata Mevlevîhânesi'nde yazılması daha muhtemeldir.

2.2.3.1.1. Maksad:

İsmail Ankaravî İbn Fârız'ı "âriflerin kutbu, âşıkların ve vuslata erenlerin mürşidi, hakka'l-yakîn sırlarının mazharı, tarîkattaki müşkilleri keşfedip çözen, marifete ve hakîkate dair anlaşılması zor konuları açıklayan, alim, amil, seyyid" olarak niteler ve İbn Fârız hakkında kendi şiir tarzının gereği olarak Türkçe-Farsça-Arapça bir nazm tanzim eder:

Nasb-ı 'aynım ve matmah-i nazarım
Rûh-u rûhum ve pîş-i basarım
    Gece gündüz lisânımın virdi
    Hem cinân-ı cenânımın verd'i.
Kurretu'l-'ayn a'raf-i 'urefâ
Dürretü't-tâc efsah-i füsahâ
    A'nî Tâiyye-i kelâm-ı Ömer
    İbn-i Fârız muhakkik-i ekber
'Urefâya sülûk için inşâ
Eyleyip kıldı onlara ihdâ

249.

[130] Sahih Ahmed Dede Ankaravî'nin Bir süre şerhe ara verdikten sonra h. 1040 yılında şerhin tümünü tamamladığını aktarır. Sahih Ahmed Dede, 292, 298. Ancak bu rivâyet doğru değildir. Zira eserin orijinal nüshasının tetimme kaydında h. 1025 Şaban ayının sonu ibaresi vardır.

[131] Bilal Abdel-Maksoud, *a.g.e.*, 29.

جه خوشست إين قصيدهء رعنا　　　که کشايد بر عاشقان درها[132]

Gurar-ı lafzıdır derûn-i efzûn

dürer-i manası künûz-i rumûz

حبذا اللفظ حبذا المعنى[133]　　　Keşfü'l-ârifîne vech-i bekâ

هان مكن از بدي بدين إنكار　　　کی کند اهل دين ازين إينكار

عقل بی نور ازين جه در يابد　　　جشم حق بين شهود جان بايد

Bînî-i âşikâna şemddir bu

Ca'l-i yed-i mesâna (?) semdir bu

عجز الواصفون عن صفاته　　　ما عرفناه حق معرفته[134]

İsmail Ankaravî, İbn Fârız'ı muhakkik sûfîlerin büyüklerinden birisi addeder. Bu kabul aynı zamanda tasavvufta tahkîk ekolü olarak bilinen Ekberi-Konevî gelenekteki şârihlerin de paylaştığı bir kabuldür. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Arabî'nin İbn Fârız ile ilgilenmesi ve Konevî'nin talebelerine dersin sonunda şerhte bulunması ve talebelerinden başta Saidüdddin Fergâni, Afîfüddin Tilimsânî, Abdürrezzak Kâşânî ve Davud Kayserî'nin Tâiyye kasîdesine şerh yazmaları bunun bir göstergesidir. Ekberî-Konevî tahkîk geleneği İbn Fârız'ı vahdet-i vücûdu şiirleriyle îzâh eden bir sûfî büyüğü (kibâr) olarak görmüşlerdir. Bu itibarla da kasîdeye olan şerhlerinin girişinde vahdet-i vücûda dair ıstılahların açıklanmasına taalluk eden mukaddimeler yazmışlardır. Bu mukaddime telifi geleneği Osmanlı şârihlerine de intikal etmiş ve Tâiyye kasîdesinin Osmanlı'da ilk mütercim ve şârihi olan İsmail Ankaravî şerhinin mukaddimesinde "Makâsıd" başlığı altında beş maksadda İbn Fârız şiirinin anlaşılmasında vahdet-i vücûd konusunu müstakillen îzâh etmiştir.

Dolayısıyla Rüsûhî Dede'nin Tâiyye kasîdesini şerhetmesindeki asıl maksad vahdet-i vücûdu Türkçe konuşan Osmanlı Toplumuna talim etmektir. Talimine İbn Arabî öncesi muhakkik sûfîlerden İbn Fârız'ın şiirlerini şerhederek başlamış, İbn Arabî'nin Fusûs muhtasarını şerhetmekle devam etmiş, *Mesnevî* şerhiyle de vahdet-i vücûdun hissî seviyede tafsil ve tavzihi ile neticelendirmiştir. Böylelikle muhakkik sûfîlerin önderlerinden gördüğü İbn Fârız, İbn Arabî ve Mevlânâ arasında irtibat kurmuştur. Aslında bu irtibâtın öncüsü Saidüddin Fergânî'dir. Kâtip Çelebi'den naklen Fergânî, şerhini Mevlânâ'ya sunmuş ve Mevlânâ'da şerhi takdir etmiştir. Bu vâkıa muhtemelen Ankaravî'nin şerhte güdeceği maksadda etkili olmuştur.

---

[132] "Bu güzel kasîde ne güzeldir. Âşıkların incilerini açandır."

[133] "Ne hoş lafız ne hoş mana."

[134] İsmail Ankaravî, *Makâsıdu'l-'aliyye fî Şerhi't-tâiyye*, 1b-2a.

2.2.3.1.2. Mevzû:

Ankaravî tahkîk tavrının bir gereği olarak Kasîde-i Tâiyyen'nin mevzûsunu vahdet-i vücûd olarak belirler ve öncelikle Varlık tahlîline girişir. Tahlîli şerhin mukaddimsinde yapar. Mukaddime 5 maksaddan oluşur: I. maksad Varlık hakkındadır. II. Maksad isimler ve sıfatlara, III. Maksad hazerât-ı hamse denilen Varlığın 5 zuhûr mertebesine, IV. maksad tasavvufî ıstılahlara dairdir. Istılahların ilki tevhid'dir. Daha sonra Kasîde-i Tâiyye'de geçen 65 ıstılah (1- Eraik-i tevhid, 2- İstilam, 3- İnzi'âç, 4- Bârika, 5- Berzah, 6- Berzah-ı Cami, 7- Basiret, 8- Cila, 9- İsticla, 10- Cem', 11- Cem'u'l-cem', 12- Cennet-i a'mâl ve cennet-i ef'âl, 13- Cennet-i sıfât, 14- Cennet-i Zat, 15- Dürretü'l-beyza, 16- Hebâ, 17- Heyula, 18- Heva, 19- Hevacis, 20- Velâyet, 21- Huruf-u âliyyat, 22- Hürriyet, 23- Tames, 24- Hakîkatu'l-hakaik, 25- Hakîkat-i Muhammediyye, 26- İlme'l-Yakin, 27- Ayne'l-yakin, 28- Hakka'l-yakin, 29- Hikmet, 30- Hikmetü'l-mantuk, 31- Hikmetü'l-meskut, 32- Lübs, 33- Latîfe-i esmaiyye, 34- Tahakkuk, 35- Leyletu'l-kadr, 36- Mahv, 37- Mahk, 38- Muhadese, 39- Matla', 40- Mağribu'ş-şems, 41- Me'âlim, 42- Mekr, 43- Mevt, 44- Mevtu'l-ebyaz, 45- Mevtu'l-ahdar, 46- Mevtu'l-esved, 47- Esfar-ı erbaa, 48- Sefer-i evvel, 49- Sefer-i Sani, 50- Sefer-i salis, 51- Sefer-i rabi', 52- Sevâdu'l-vech fi'd-dâreyn, 53-Âlem, 54-'Amâ, 55- Î'd, 56- Furkan, 58- Kur'ân, 59- Şüûn, 60- Şüûn-u Zatiyye, 61- Tasavvuf, 62- Telvin, 63-Zû'l-Akıl, 64- Zû'l-ayn, 65- Zû'l-akl ve'l-'ayn) harf sıralamasına göre îzâh edilir. V. Maksad ise ilâhî aşk hakkındadır.

İsmail Ankaravî'ye göre Tâiyye kasîdesi ilâhî marifete dair hakîkatlerden ve ilâhî aşk hakkındaki sırlardan bahseder. Hakîkat ve sırların bilinmesi ise Varlık'a dair tahkîki bilginin bilinmesine bağlıdır. Varlık isim ve sıfatlarıyla tecelli ettiğinden Varlık bilgisi aynı zamanda Hakk'ın isim ve sıfatlarının bilgisidir. İsim ve sıfatların tecellisi ise aklî-itibârî mertebeler halinde gerçekleşir. Bu da en mücmel tertib olan üçlü mertebelendirmeyi ilk planda îzâh eden beşli mertebelendirmedir. Varlıkın zuhûru beş mertebede tertib edilerek aklın idrâk etmesi sağlanır. Varlık anlayışı bu hiyerarşiyle idrâk edildikten sonra –ki kasîdenin asıl mevzûudur- kasîdede geçen temel bazı kelimelerin anlaşılması bu kelimelerin aid oldukları tasavvufî kavramların bilnmesini gerketirdiği için Şârih muhtasar bir tasavvuf ıstılahları sözlüğü telif etmiştir.

Kasîde-i Tâiyye'nin bir diğer mevzûu Varlık anlayışıyla da irtibatlı olarak ilâhî aşk konusudur ve şârih de buna dair beyitlerin anlaşılması için V. Maksadda ilâhî aşk

konusunu ele alır.[135]

2.2.3.1.3. Usûl:

Tâîyye kasîdesinin her bir beytinin sonu ت (te) ile bittiği için kasîdeye "Tâiyye" adını vermiştir. Ankaravî beyitlerin müenneslik te'siyle bitme sebebini şöyle açıklar: "Zat müennesdir. Sadık muhibb her ne söylerse mahbûbuna münâsib ve muvâfık söyler. Onun şanına mutâbık kelâm eyler. Dolayısıyla Şeyh-i nâzım bu kasîdeyi başından sonuna kadar te'nîs tariki üzere irad edip ve Zat-ı hazret-i mahbûbesini murad kılmışlardır."[136]

Diğer yandan şerh mukaddimesinde Varlık ve Varlık mertebelerine dair açıklamalar Ekberî-Konevî Tâiyye şerhi mukaddime geleneğiniyle mutabakat arzeder. Ankaravî'nin gelenekten ayrıldığı mümeyyiz vasıf, mukaddimesinin sonunda İlâhî aşkı tahlîl etmesidir. Bu da Ankaravî düşüncesinde marifete aşk aşısını aşılamasıdır. Bu durum bir anlamda İbn Arabî ile Mevlânâ'nın temsil ettiği tavırların İbn Fârız'ın şiirinde mecz edilmesidir.

İbn Fârız ilâhî aşkı dil-lendirirken mey, meyhâne gibi şerîatin tahrim ettiği şeylere işâret eden mecazi ifâdeler kullanır. Kullanımın sebebini şârihimiz şu şekilde îzâh eder: "Evliyaullahın bir çoğu, mahsûsât mahpuslarının ve kıyas mahcûblarının hakîkat ve manalardan behredâr olmaları, makûlat ve mermûzâtı idrâk etmeleri için, mana ve hakîkatleri lafız ve harf elbiseleriyle giydirip, ma'kûlatı mahsûsat mertebesine tenzîl ederler. Eğer me'nûs-i tab' ve me'lûf-i nefsin hilâfı üzere irâd eyleselerdi, anlaması zor ve idrâki kolay olmazdı. Böyle yapmalarının bir başka faydası şudur: eğer mana ve hakîkatleri elbisesiz bir sûretle irad etselerdi, ondan mana ehlinden başka bir kimse bir şey anlamazdı. Bundan dolayı faydası şümûllu ve tam olması için böyle yapmışlardır. Bununla birlikte ekseri sûretperestler mana ve hakîkatleri sûret libâsıyla mülebbes görüp tabî'at icabı ona kâmil bir rağbet ile rağbet edip, sûret vasıtasıyla vâsıl-ı mana olmuşlardır. Dolayısıyla bu yüce tayfanın ekseri kibar-ı küftar-ı dürer-i bârlarını bu vetire üzere irad edip, 'zülüf ve hâl-i mahbûbân ve gonc ve dellâl-i mehrûyân, mey, meyhâne, bâde, peymâne, bî-hod, mestâne lafız ve ibareleriyle konuşmuşlardır. Böylelikle nice kimseler sûretten manaya vasıl ve niceleri de bu esrârdan gafil ola. Zira bu tayfadan ekser-i kümmelîn Zâtî muhabbet ile tahakkuk etmişler ve vahdet sıfatlarıyla

---

[135] İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 2a-15a.

[136] İsmail Ankaravî, *a.g.e.*, 15b.

ahlâklanmışlardır."[137]

Rüsûhî Dede kasîdeyi şerhederken *Mesnevî* üzerine yaptığı muhtelif şerhlerdeki usûlü gözetir. Arapça beyti "el-lügât" başlığıyla lafız anlamı, gramer bilgisi açısından inceledikten sonra "el-ma'nâ" başlığıyla Türkçe tercüme ve tasavvufî anlamını kaydeder. Tasavvufî anlamı açıklarken diğer şerhlerden farklı olarak yoğun bir şekilde *Mesnevî* beyitleriyle istişhadda bulunmasıdır.

2.2.3.2. *Şerh-i kasîde-i mîmiyye el-hamriyye*:

İbnül'l-Fârız *Divân*'ında yer alan Mîmiyye el-Hamriyye kasîdesinin Osmanlı'da yapılan ilk Türkçe şerhidir.

Kasîde mim kafiyeli olmasına nisbeten kasîde-i mîmiyye, ilâhî aşka istiâre (metafor) olan hamr (içki, şarap)ın vasıfları ve insan fiillerindeki tesiri konusuna nisbeten de kasîde-i hamriyye olarak isimlendirilmiştir. Hamriyye ismi mevzûsu nazar-ı itibare alınarak şârihler tarafından verilmiştir. Zira bir şeyin mevzûsu ya da küllü mevzûya muhatab olanlar tarafından o şeyin cüz'ünü önceler.

İbn Fârız'ın Tâiyye ve Hamriyye kasîdelerindeki ilâhî aşk iki kısımda değerlendirilebilir: Tâiyye kasîdesinde nefsin ilâhî aşk yolunda geçirdiği haller söz konusu edilirken, Hamriyye'de âlemin varolma sebebi ve gâî illeti olan ilâhî aşkın bizatihi kendisi, vasıfları, kat' ettiği mertebeler, fiil ve neticeleri mevzû edilir. bu durumda Tâiyye seyr ü sülûk ve sâlikin halleri konularını genel mahiyette ele alırken, Hamriyye sülûkun gayesi olan ontolojik hakîkati ve bu hakîkatin alemde tahakkuk etme keyfiyetini metaforik bir anlatımla nazmeder.[138]

Tâiyye gibi Hamriyye üzerine çeşitli dillerde muhtelif şerhler bulunmaktadır: Davud Kayserî'nin *Şerhu'l-kasîdeti'l-mîmiyye* (Sül.Ktp. Fatih 3964), Seyyid Ali Hemedânî'nin (ö. 786/1384) *Meşâribü'l-ezvâk* (Tahran 1353 hş.), Abdurrahmân Câmî'nin *Levâmi'u'l-envâri'l-keşf ve'ş-şühûd 'alâ kulûbi erbâbi'z-zevk ve'l-cû erbâbi'z-zevk ve'l-cûd* (Tahran 1360), Kemâlpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye el-Fâriziyye* (Sül Ktp. Lâleli 2433), Marsafî'nin torunu Muhammed b. Muhammed el-Gamrî'nin *Zücâcetü'l-billûriyye fî Şerhi'l-kasîdeti'l-hamriyye*, Abdüsselâm b. Numan b.

[137] İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 15a-b.

[138] Yekta Saraç, "Kasîde-i Hamriyye ve Türk Edebiyatına Tesirleri", *VII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi* 1999.

Halil'in *Şerh-i Kasîdeti'l-hamriyye li-İbn Fârız* (İstanbul 1364), Muhammed Nâzım'ın *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye* (Şems Mat. 1330), Kadı Abdurrahman Alemşâh'ın (ö. ?/1579) *Şerh 'alâ kasîde-i Hamriyye*, Kara Mustafa Efendi'nin *Leme'âtü'l-berkiyye fî Şerhi Kasîdeti'l-mîmiyye* ve Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin (ö. 1196/1781)'nin *Tercümetü'-aşk* (MÜSBE, Yayınlanmamış Yük.Lis. Tezi, İstanbul 1990) adında şerhler mevcuttur.

Hamriyye şerhi tarihine baktığımızda kasîdenin Taiyye gibi İbn Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde şerh edildiği görülmektedir. Bu itibarla Sa'dî dergâhı son dönem şerhlerinden Hasirizade Mehmed Elif Efendi'nin (ö. 1347/1928) tabiriyle Osmanlı'nın İbn Arabî'si görülen Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin[139] ile Osmanlı'nın Mevlânâ'sı nitelenmesine kâbil İsmail Ankaravî'nin Hamriyye şerhleri vahdet-i vücûd perspektifli şerhlerdir.

Sahih Ahmed Dede'ye göre İsmail Ankaravî şerhi 1040/1630 yılında nihâyete ermiştir.[140]

Çeşitli nüshaları bulunan şerhi[141] Bilal Abdülmaksûd transkribe etmiştir.[142]

2.2.3.2.1. Maksad:

İsmail Ankaravî *Nazmü's-sülûk* adındaki Tâiyye kasîdesinin şerhini tamamladıktan sonra şerh Mevlevî fukarâsı ve ârifler arasında meşhûr olur. Şerhin şöhretinden dolayı kendisinden Hamriyye'yi şerh etmesi talep edilir. Bu talep üzerine varolan şerhleri inceleyen Rüsûhî Dede, başta Molla Câmî'ninki olmak üzere muhtelif Arapça ve Farsça şerhleri inceler. Bu şerhler aynı zamanda tâlipler tarafından hem lafız hem de mana yönünden anlaşılması zor metinler olarak görülmektedir. Nitekim Ankaravî şerhinin Türkçe olması anlaşılmadaki bu zorluğu kolaylaştıran bir üslûb olacaktır. Bu aynı zamanda olması gerekendir. Zira İsmail Ankaravî'ye göre devir ilim ve ahlâk alanında bir inhitâtın yaşandığı bir devirdir. Bu açıdan Ankaravî'nin İslâmî ilimler telif geleneğinde dilde Türkçeleştirmeye gitmesi, konuların vaz'ında nass temelli sade bir anlatım sunması anlamlıdır. Ankaravî tâliplerin lisânından talep mevzûsunu şöyle aktarmaktadır: "…eğerçi Molla Câmî ve bazı ulemâ-i kirâmı bu kasîde-i 'arabî ve 'acemî

---

139 Bkz. M.Erol Kılıç, "The İbn al-'Arabî of The Ottomans", 'Abdullah Salâhaddin al-'Ushshâqî (1705-1782) life, Works and Thoughts of an Ottoman Akbarî", *Journal Of the Muhyiddin İbn Arabî Society*, XXIV, 1999.

140 Sahih Ahmed Dede, 298.

141 Nüsha kayıtları için bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.,* 99-100.

142 Bilal Abdel-maksoud, İbnu'l-farız ve İsmail Ankaravi'nin Kasîde-I Hamriyye Şerhi, İÜSBE, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2000.

şerh tahrîr etmişlerdir, lâkin her biri bir tarza gitmişlerdir. - ولكل جديد لذة عند مذاق العقل - ولكل وجهة هو موليها فى النقل (herkesin nakil hususunda kendine özgü bir tarzı vardır. Her yeninin de zevkine göre bir tadı vardır.) fehvâsınca sizin üslûb-i tarzınız za'îfü'z-zihnin tenâvül ve te'âtîsine onlarınkinden dahî âsân ve sehldir. Pes bunların kelâmı mâ-fi'z-zamîr olan murâd ve merâmı ziâyde ve nâmî kılıp tekâzây-ı derûnum hadden bîrûn olup âhirü'l-emr şerh-i kasîdeye şürû' eyledim."[143]

Şârih'in önce Taiyye'yi ardından Hamriyye'yi şerhetme sebeplerinden birisi de kasidlerin konuları itibariyledir. Tâiyye'nin konusu özellikle âşık olan sâlikin sülûku esnasında aşkından dolayı tecrübe edeceği hallerdir. Hamriyye ise bu ilâhî aşkın varlıktaki gerçekliği, bu gerçekliğin varlıktaki görünüş tarzlarıdır. Ankaravî'ye göre bu gerçekliği idrâk etmek ancak sâlikin aşkın hallerini tecrübe etmesine menûttur ve bu tecrübe idrâkin gerçekleşme şartıdır. Dolayısıyla tecrübe idrâki önceler. bu sebeple Tâiyye önce Hamriyye sonra şerhedilmiştir. Kasîdelerin hacimlerini dikkate alarak şerhetme sebepleri sûri sebepler olup ikincil türden sebeplerdir.

2.2.3.2.2. Mevzû:

İsmail Ankaravî'ye göre bazı ârifler tevhîd meselesi zemininde ilâhî muhabbet ve mutlak mevcûdun sırlarını yani bâtınî hakîkatlerini mey, peymâne, mestâne ve meyhâne gibi şarap, şarabın vasıf ve etkileri, şarap içilen yere dair ıstılah ve istiârelerle anlatmışlardır. Aşkın şarapla anlatılma sebeplerini, aşk ile şarap/mey arasındaki benzeşme (müşâbehet) vecihlerini şârih 6 kısımda îzâh etmektedir:

"1. Şarabın ilk makamı ve müstekarr-ı aslîsi küpün dibidir. Cûş ve galeyân vasıtasıyla hurûc ve zuhûra hareket ve meyelân kılmadadır. Bunun gibi muhabbet şarabı âşıkların sinelerinin karanlıklarında ve her müştâk olanın süveydâ-i dilinde mestûr iken, sûretin galebe ve istilâ' hükmüyle, iştiyak şarabın testide galeyâna gelmesi benzeri zuhûru takâzâ etmiş, burûz ve 'ubûru iktiza kılmıştır.

2. Sûrî şarap bütün organlarda nasıl yayılırsa, muhabbet te aşığın varlığında öyle yayılır.

3. Mey, içeni nasıl cevâd ve cömert yaparsa, aşk da âşık cimri ve alçak ise de mert ve kerim eder. Ancak mest-i mey bezl-i dirhem ve dinâr; mest-i aşk îsâr u nessâr-ı can-ı bî-karar eder.

143 İsmail Ankaravî, *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye*, 1b-2a.

4. Âşık ta mestane de nâ-akıl meşrebdirler. Korku ve haşyet sıfatlardan soyunmuşlardır. Her biri şirin canlarından seyr edip, haya ve haşmet perdelerini yırtıp, namus ve dehşet perdelerini kaldırıp, mestlik kaydından halâs ve mestlik zevkine ihtisâs bulmuşlardır.

5. Tevâzu ve niyaz-mendliktir. Zira mey ve muhabbet, içen ve âşıkı pişgâh-ı tereffu‘ ve sırr-ı bülendlikden âstân-ı bendeliğe ve mestmendliğe tenzîl ve nice azîzân-ı cihanı evc-i gurretten hazîz-i zillete efkende kılıp hor ve zelil eder.

6. Sırların ifşasıdır. Nitekim mey içen derûndaki sırrı ifşa eder. Âşık dahi, hakîkatleri ve mevâcidi izhâr, butûn sırlarını ibrâz eder.[144]

Hamriyye kasîdesi 41 beyitten ibârettir. Kasîdede 22. beyite kadar müdâme (şarap) yani ilâhî aşkın gerek ontolojik gerekse de ahlâkî (moral) açıdan sâlik üzerindeki fonksiyonu veya gâî illeti nazmedilir. 21. beyitte “Bana Onu vasfet, niteliklerini anlat.” Denildikten sonra 22. beyitle beraber ilâhî muhabbetin mahiyetine eklenen arazlar ele alınır. Dolayısıyla İbn Fârız gâî illeti mahiyetten önce zikrederek marifetin gayesinin illeti olan seyr ü sülûkun öncelikli olduğuna da işârette bulunur.

Ankaravî dahil Hamriyye şârihlerinin bir çoğu ilk beyit olan “sevgilinin zikriyle devamlı şarap içtik/üzüm yaratılmadan önce sarhoş olduk” beytini Vücûd/Varlığın zuhûru ya da yaratılışı meselesine tahsis ederler ve meseleyi ilâhî aşka dair metaforlarla ele alırlar. Böylece aşk ve marifet tarikleri mezc olunur. Zira sâlikler için irşâd mahiyetinde olan bu türden eserler *Mesnevî* ve Divan’da olduğu gibi mücerred yani aklî hakîkatleri anlatmazlar. Mücerred marifeti tavsiflendirerek misallerle vaz‘ ederler. Bu açıdan Varlığın zuhûrunun asıl sebebi olan ilâhî aşkın mahiyetini idrâk için sâliklere niteliklerle anlatılmıştır. Öte yandan ilâhî muhabbetin Zat’a taalluk eden yönü ya da Zatî-ilâhî muhabbetin idrâki kâmil âriflere değil sâliklere zor gelmesi hasebiyle kasîde temsiller üzerine kuruludur.

Bilal Abdülmaksûd’un tespitine göre Hamriyye’nin Türkçe şerhlerinde kasîdenin orjinalinde bulunan 23-30. beyitler arasındaki sekiz beyit[145]

---

[144] İsmail Ankaravî, *Makâsid*, 14b-15b.

[145] Bu beyitlerin Türkçesi şunlardır: 1.Onun sözü kadîm zamanda henüz şekil ve resim bulunmazken bütün varlıklardan önce geldi. 2. Eşyâ onun sayesinde sâbit oldu. Sonra da bir hikmete dayalı olarak anlayışı olmayan herkesten gizlendi. 3. ruhum ona âşık oldu. Öyle ki ittihad ederek kaynaştılar. İçinde cürüm olan bir cürüm yoktur bunda! 4. üzümsüz şaraptır. Âdem benim babamdır. Şarapsız üzümdür. Şarabın annesi benim annemdir. 5. gerçekte kapların (lafızların) latîfliği manalrın latîfliğine tâbîdir. Manalar o kaplar ile büyür gelişir. 6. ayrılık vâki‘ oldu, hepsi bir’dir. Ruhlarımız şaraptır, gölgelerimiz ise üzümdür. 7. ondan önce öncelik yoktur. ondan sonra da sonralık yoktur. sonraların önceliği o şarap için kesindir. 8. uzun

şerhedilmemektedir. Bu beyitler aynı zamanda İbn Fârız'ın Mısır'da zındıklıkla suçlanmasına sebep olan beyitlerin bir kısmıdır. Abdülmaksûd bu beyitlerin şerhedilmeme sebebini şöyle ortaya koyar: "bütün şerhlerde bu beyitlerin olmaması tesadüfi değildir. Bu beyitler vahdet-i vücûd felsefesini çok keskin bir şekilde ifâde ettiği için İsmail Ankaravî tarafından şerh edilmekten kaçınıldığı düşünülebilir. Nitekim İbn Fârız bu ve başka bazı beyitleri sebebiyle Mısır'da zâhir uleması tarafından zındıklıkla itham edilmiştir. dolaysıyla Ankaravî'nin Mısır'da kadılık gibi hassas bir vazifede bulunduğundan böyle ihtilaflı bir alana girmek istememiş olması mümkündür."[146] Abdülmaksûd'un bu tespitine rağmen öncelikle Ankaravî şerhini Mısır'da değil Galata postnişinliği esnasında yazmıştır. Dolayısıyla kadılık makamında bulunduğundan dolayı zâhirî-şer'î çekincelerle beyitleri şerhetmemesi söz konusu olamaz. İkincisi beyitlerin kasîdenin siyak ve sibakını bozarak vahdet-i vücûdun hakîkatlerine dair konuları işlemesi doğrudur. Ancak bu konunun mahiyeti Türkçe şerhlerin çoğunda birinci beyit şerhinden itibaren îzâh edilmektedir. Dolayısıyla beyitlerin vahdet-i vücûda dair olmasından ötürü şerhedilmemesi makbul bir tesbit değildir. Bununla birlikte İbn Farız'ın bu beyitlerden dolayı bir şekilde zındıklıkla itham edilmesi şerhedilmeme sebebi olarak görülebilir. Ancak bu itham sebebiyle daha sonraki dönemlerde beyitler nüshalarda sansürlenmiş, sansürlü nüshaların Osmanlı'ya intikal etmesi ve Şârihlerin de bu nüshalar üzerinde çalışmış olabilecekleri öngörüsü daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla sorun Şârihlerde değil, Şârihlerin buldukları eksik nüshalardadır. Diğer taraftan İbn Farız'ın sadece bu sekiz beyitten dolayı zındıklıkla müttehem olması söz konusu değilse, sekiz beytin nüshalarda yer almamasının asıl sebebi kanaatimizce kasîdenin siyak ve sibakına konu itibariyle muvafık olmamasıdır. Nitekim 21. beyit ile başlayan ilâhî aşk şarabının vasıflarının tavsifi 22. beyit ile devam etmiş, ancak tavsif 23. beyitte yani sansürlü sekiz beytin ilkinde kesintiye uğramıştır. Zira bu beyit tavsifden ya da ilâhî aşk şarabının vasıflarından udûl ederek ilâhî aşkın kendisi (zatı) hakkında söz etmektedir. Orijinal kasîdede 31., sansürlü Türkçe şerh nüshalarında 23. beyit olan "öyle güzellikler ki övenleri onu vasfetmeye yol gösterir. Onu vasfederken nesir de nazım da güzel ve uygun düşer" beyti tavsifi devam ettirmektedir. Böylece bu beyitle konu bütünlüğü Şârihler tarafından sağlanmıştır. Öte yandan halihazırda Ankaravî'ye göre ilâhî aşkın kendisinden yani zatından bahsetmek ilâhî aşka taalluk eden mücerred hakîkatleri vasıf ve

---

zaman kendisinden önce o şarabın sıkılmasıdır. Babamızın (Âdem'in) yeri ondan sonradır. Ona da yetimlik kaldı. Belal Abdel-maksoud, *a.g.e.*, 34-35.

[146] Belal Abdel-maksoud, *a.g.e.*, 36.

temsillerden bigane olarak idrâk etme makamına ulaşamamış sâlikler için faydasızdır. İşte bu 8 sekiz beyit mücerred hakîkatlerden dem vurduğu için nüshalardan zâid görülerek çıkarılmış olabilir. Aksi takdirde Şârihlerin beyitlerin vahdet-i vücûdu konu edinmesi ve bu yüzden şerhetmekten çekindikleri gibi sebeplermevzû bahis olamaz. Bununla birlikte muhakkik olana mudakkik olmak da lâzım geleceğinden Şârihlerin eksik nüshalar üzerinden şerh te bulunmaları bir eksiklik addedilmelidir.

2.2.3.2.3. Usûl:

Ankaravî'nin şerhte takip ettiği usûle gelince, evvelâ beyitte geçen kelimlerin anlamları "el-lüga" kısmında verilir. Daha sonra "i'râb" başlığı altında cümlelerin gramer yönünden tahlîli yapılır, "el-ma'nâ" başlılığı altında da beytin kısaca tercümesi ve nihâyetinde "et-tahkîk" başlığıyla tasavvufî yorumu yapılır.

2.2.3.3. *Zübdetu'l-fuhûs fî nakşi'l-fusûs* :

Tasavvufî düşünce üzerinde büyük tesir icra etmiş olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) eserleri arasında iki tanesi, diğerlerine nazaran daha fazla müessir olmuş, bir ölçüde de bu eserler, diğer telifatında ortaya koyduğu düşüncelerinin özeti olarak kabul edilmiştir. Bunlardan birisi, Mekke'de 16 senelik süre zarfında yazılan en geniş hacimli eseri *Fütûhatu'l-mekkiyye* ve diğeri *Fütûhât*'ın özeti kabul edilen ve Şam'da yazılan *Fusûsu'l-hikem*'dir.[147]

İbn Arabî'nin Arapça kaleme aldığı tasavvuf metafiziği'ne dair tüm düşüncelerinin özeti sayılan mücmel eserlerinden *Fusûsu'l-hikem*, yine kendisi tarafından, talebesi İsmail b. Sevdekin'e dikte ettirilerek, *Nakşu'l-fusûs* adıyla özetlenmiştir.[148] Ankaravî'nin *Zübdetu'l-fuhûs fî Nakşi'l-fusûs*'u, bu özetin Türkçe tercüme ve şerhinden ibarettir.[149] Osman Yahya'nın belirttiğine göre 10'un üzerinde olan

---

[147] Ebu'l-alâ Afifî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar,* trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, 9.

[148] *Fusûsu'l-hikem*, muhtasarı, Türkçe tercüme ve şerhleri, esere yöneltilen eleştiriler ve müdafaası için yazılan eserler hakkında bkz. Mahmud Erol Kılıç "Fusûsü'l-hikem", *DİA*, XIII, 231-237.

[149] Erhan Yetik bir gözden kaçırma sebebiyle kitabında, Ankaravî'nin bu eserinin, Molla Abdurrahman Câmî'ye (v. 898/1492) ait *Nakdu'n-nusûs* adlı, *Nakşu'l-fusûs*'un Farsça tercüme ve şerhinin, Türkçeye çevirisinden ibaret olduğunu söylemektedir. Bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.*, s. 80. Oysa Ankaravî, şerhinin dibacesinde "…bu kitâb-ı kerâmet-i encâmın şerhine ilâ haze'l-eyyâm Abdurrahman Câmi'den başka bir kimsenin akdâmı mesmû'um olmadı. Ol hazretin şerhi dahî, elfâz-ı Arabîyye ve ibârât-ı fârisiyye ile ihtilât ve imtizâc eylediği cihetle ekser-i tâlibe istinbât ve istihrâcı usret ve su'ûbetten hâlî olmadığından bu zelîl u kalîlu'l-bizâ'a ibâret-i türkiyye ile şerh ve beyân etmeyi münâsib gördüm." diyerek; kendisine kadarki dönem içerisinde Ankaravî, Molla Câmi şerhinden başka Fusûs muhtasarına yapılan başka bir şerh duymadığını, Câmi şerhinin de birçok Arapça lafız ve Farsça ibarelerle karışık bir şekilde dolu olduğundan, okuyucularının kolaylıkla anlayabilmesi için eserini orjinal bir sûrette Türkçe kaleme

Nakşu'l-Fusûs şerhleri[150] arasında Ankaravî şerhi, bilinen ilk Türkçe şerhtir.

Şerh, Sahih Ahmed Dede'ye göre 1040/1630 yılında tamamlanmıştır.[151]

2.2.3.3.1. Maksad:

Fusûsu'l-hikem kitabını anlamayı talep edenin bir takım hasletleri tahsil etmesi gerekir. Öncelikle kitabta geçen dile ve dili oluşturan tasavvufî özellikle Ekberi kavramlara zâhiri açıdan en azından aşina olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde metne girip, metnin metafizik anlamlarını tahsil edebilmek bir boşa çaba olmaktan öte, okuyucunun metni mertebesine göre anlayamayıp, hatta metni reddetmesiyle sonuçlanabilir. Bu açıdan İbn Arabî "bizim ıstılahlarımızı ve dilimizi anlamayanlara kitaplarımız haramdır." diyerek tasavvuf ilminin tahsilini ve sûfî tecrübeyi ön şart olarak ileri sürer.[152]

Mesnevî gibi *Fusûsu'l-hikem*'i şerh, bazı sûfîlerin en büyük emelini oluşturmuştur. Zira eser, Varlığın hakîkatlerine dair tasavvuf metafiziğinin en önemli metinlerinden biridir.

Ankaravî'nin *Nakşu'l-Fusûs*'u şerhetmesindeki maksadları, dibâcedeki ifâdelerini analiz ettiğimizde dört kısımda toplayabiliriz:

1. metnin arifler nazarında tasavvuf hakîkatlerine dair en önde gelen ve derli toplu bir metin olması. 2. metindeki lafızların anlamlarının, kavramak isteyenleri yakin bir ilme sahip kılması. 3. Şârihin kendisine kadar *Nakşu'l-Fusûs* üzerine Arapça ve Farsça karışık Abdurrahman Cami'nin şerhinden başka bir şerh duymaması ve Türkçe bir şerh olmaması. 4. dergah ihvanının *Nakşu'l-Fusûs*'u okuma isteği, metin dilinin Arapça olması hasebiyle ihvanın ıstılahları anlamadaki zorluğu.

İsmail Ankaravî, şerhinin dibacesinde "Ol hazretin ağmaz-ı tasnîfâtından ve ecmel-i te'lîfâtından biri *Fusûs*'tur ki, matmah-ı nazar-ı erbâb-ı husûs, matrah-ı basar-ı erbâb-ı fuhûsdur."[153] diyerek, İbn Arabî'nin eserleri içerisinde en vecizlerinden biri olan *Fusûs*'u, Havas ehlinin yani ariflerin düşüncelerinin yöneldiği merkezi bir metin olarak

aldığını belirtir. Bkz. İsmail Ankaravî, *Zübdetu'l-fuhûs fî Nakşi'l-fusûs*, Metin Matbaası, İstanbul 1328, s. 9. Ayrıca Molla Câmî şerhi hakkında bkz. Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-nusûs fî Şerhi Nakşi'l-fusûs*, nşr. William Chittick, Tahran 1977.

150 Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964, I, 241-255.

151 Sahih Ahmed Dede, 298.

152 W.Chittick, "Ibn Arabî and His School", *Islamic Sprituality*, ed. Sayyed Hossein Nasr, New York 1991, 49.

153 İ. Ankaravî, *Zübde*, 8.

görür.

Metnin hacmi, lafızlarının az olması hasebiyle küçük olmasına rağmen, lafızların delalet ettiği anlamlar oldukça geniştir. Anlamlar ise havas mertebesinde olmayan nakısları kemâle iletir. Ancak öncelikle İsmail Ankaravî'nin marifet ve hüviyyet sırları olarak nitelediği bu anlamlara talip olmak gerekir. "…Ma'a kılleti'l-elfâz ve'l-ibârât, kesret-i ma'ânî ve vefret-i işârâta delâleti bulunmakla, kimyây-ı ma'ânîsi kalb-i nâkısı derece-i kemâle resîde, aynu'l-hayât elfâz ve mebânîsi teşnegân-ı hicâb u kesrete zülâl-i visâli çeşîde kılar. Zurûf-ı hurûfunda ulûf-ı esrâr münderic ve sevâd-ı medâdında sunûf-ı envâr mündericdir. Kevâkib-i hakâyıkla müzeyyen bir âsumân ve şakâyık-ı dakâikla ma'nûn bir bostandır. Sâlik-i mesâlik-i kurbet olanlara arâik-i vahdet râgıb-ı ma'firet ve tâlib-I esrâr-ı hüviyyet olanlara cevâmi-i ezkâr ve levâmi-i fikret ve cevâmi-i âsâr ve kavâmi-i izzettir…"[154]

Ankaravî dibacede, postnişini olduğu Galata Mevlevîhanesindeki ihvanının da *Nakşu'l-Fusûs* okumaya talip olduğunu, ancak ihvanın eserdeki Arapça terkiplere vakıf olamadığından, metnin anlamlarının zevki tecrübesine nail olamadıklarını belirtir. "Bu alîl u fakîr Şeyh İsmail el-Mevlevî el-Ankaravî küşife lehû esrâru's-sûrî ve'l-ma'nevî, zamânımda olan tâlibîn-i tarîk-i îkân ve şâribân-ı rahîk-i irfân olan ihvânın muhabbet ve meyelânını, ol sultân-ı zümre-i irfân ve burhân-ı cümle-i vâsilân ve kâmilân-ı kutbi'l-muhakkikin ve Şeyhu'l-muvahhidîn a'nî Muhyi'l-mille ve'd-dîn Ebû Abdillah Muhammed bin Alî el-Arabî et-Tâî el-Hâtemî el-Endelûsî (r.anh) ve ehabbâhu ve ca'ale a'la'd-derecâti mesvâhu hazretlerinin kelimât-ı saâdet-i muzâhâtlarına tâlib ve mâil gördüm. Lâkin ekseri, istihrâc-ı elfâz-ı terâkîb-i Arabîyyede râcil olduklarından, bu lezzet ve devlete nâil ve vâsıl olamamışlar idi."[155]

Dolayısıyla şerhini Türkçe kaleme aldığını ve kendisine kadar da Türkçe bir *Nakşu'l-Fusûs* şerhi, hatta Abdurrahman Cami'nin Farsça dil temelli ve Arapça ibarelerle dolu şerhinden başka bir şerh duymadığını belirterek[156], şöhret kaygısı gütmeden *Zübdetu'l-fuhûs fî Nakşi'l-fusûs* adındaki bu telifini gerçekleştirdiğini ileri sürer.

"bu kitâb-ı kerâmet-i encâmın şerhine ilâ haze'l-eyyâm Abdurrahman

---

154 İ. Ankaravî, *a.g.e*, 8.

155 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 8

156 Ankaravî, her ne kadar Molla Cami'nin *Nakdu'n-nusûs*'undan başka bir şerh duymadığını ifâde etse de, Cami'den önce Şemseddin b. Şerefeddin ed-Dehlevî 795/1392 tarihinde bir şerh yazmıştır. Bkz. W.Chittick, "Notes on Ibn al-Arabî's Influence in The subcontinent", *Moslem World*, CLXXXII/3-4 (1992), 225.

Câmi'den başka bir kimsenin akdâmı mesmû'um olmadı. Ol hazretin şerhi dahî, elfâz-ı Arabîyye ve ibârât-ı fârisiyye ile ihtilât ve imtizâc eylediği cihetle ekser-i tâlibe istinbât ve istihrâcı usret ve suûbetten hâlî olmadığından bu zelîl u kalîlu'l-bizâ'a ibâret-i türkiyye ile şerh ve beyân etmeyi münâsib gördüm. Ta ki, tâlibân-ı îkân ve râgıbân-ı ilim ve irfân olanlara kıraat ve mütâla'ası âsân ola. Buna (*Zübdetu'l-fuhûs fî Nakşi'l-fusûs*) nâmını verdim. Murâdım ilim ve irfân ile şöhret bulup, müşârun bi'l-benân olmak değildir. Belki bu vesile ile tâlibân ve müsterşidânın hayr duasına mazhar olup, silk-i şârihân ve semt-i muhibbân ve muhakkikân ve kâmilâna duhûla zafer bulmaktır. Erbâb-ı zevk ve vicdân ve ashâb-ı ulûm ve irfân, bu pür ma'âyibe dîde-i ayb pûş ile nekrân olalar…".[157]

Şârih Ankaravî, *Fusûs* muhtasarı şerhinde *Mesnevî* beyitleri kullanarak bir açıdan marifet ve aşk doktrinlerini cem' eder. Bu anlamda hem Sadreddin Konevî'nin hem de Mevlânâ'ya yakın olan Fahreddin Irâkî'nin izini takip eder. Nitekim Irâkî'nin *Leme'ât*'ı *Fusûs'un* bir tür manzûm şerhi mesâbesindedir. Irâkî eserinde İbn Arabî'nin marifet anlayışına dayandığı gibi Ahmed Gazzâlî'nin aşka dair *Sevânih*'inden açık tesirler almıştır. Eserini Konevî'ye ithâf edip, takdim ettiğinde Konevî kendisine "Irakî sen insan kelâmının zirvesini bildirdin. Gerçekte *Lema'ât Fusûs*'un özü (muhtasar)dır" demiştir.[158]

Başka deyişle Irâkî, İbn Arabî ve Ahmed Gazzâlî'yi eserinde sentezlerken İsmail Ankaravî, İbn Arabî ile aşk anlayışında ve yazımında Ahmed Gazzâlî'yi takip eden Mevlânâ'yı aynı daire içine alarak Ekberi-Mevlevî tavırları arasında bir kaynaşma tesis eder.

2.2.3.3.2. Mevzû:

Fusûsu'l-hikem ve husûsu'l-kilem, 27 peygamberin her birinin hikmetlerine izafeten 27 bölüme ayrılmış bir kitaptır. İbn Arabî her bir peygamberi 'kelime' olarak isimlendirir. Her bir peygambere 'has' kelimenin bir varoluş 'hikmet'i vardır ve hikmetler 'fas' denilen peygamberlerin isimlerinden ibaret olan mahiyet ya da zübdelerine nakş olunmuşlardır.[159]

Ankaravî, şerhinde mukaddime olarak kabul edebileceğimiz "Âdem kelimesindeki İlâhî hikmet Fass"ının başında kitabın adını oluşturan fas, hikmet ve

---

157 İ. Ankaravî, *Zübde*, 9

158 Omid Safi, "Did The Two Oceans Meet? Connections and Disconnections between Ibn al-'Arabî and Rûmî", *Journal Of The Muhyiddin Ibn Arabî Society*, XXVI, 1999, 64-65.

159 A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 31; Dilaver Gürer, *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İstanbul 2002, 20; M.Erol Kılıç, *a.g.m*, 230-231.

kelime kavramlarını vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde tanımlar.

Fas, bir şeyin özeti, özü, yüzük sahibi kişinin adının yazıldığı yüzük kaşı, eklem yeri veya bir şeyin ayrıntılı haline denir ve çoğulu fusûs gelir.

"Fas, bir şeyin hülâsa ve zübdesine derler. Sâhibinin nâmı onda mektûb yüzük kaşına, iki kemiğin mültekâ ve mecma'ına ve her emrin mufassalına dahî fas derler."[160]

Hikmet, varlıkların hakîkatlerini, niteliklerini ve kendilerini var eden sebepleri mahiyetleri nasılsa o şekilde bilip, bu bilginin gereğini yerine getirmektir.

"Hikmet, hakâyıkı eşyâya ve evsâf ve levâzımına alâ mâ hiye aleyh âlim olmak muktezâsıyla amel kılmakdır."[161]

Kelime, en geniş anlamıyla mevcûdâttır/varlıklardır. Nitekim âyette: "De ki, şâyet Rabbinin kelimeleri için deniz mürekkep olsa, kelimeler tükenmeden önce deniz tükenir." (Kehf 109) İbn Arabî de, kainattaki varlıkların en şereflisi ve latîfi peygamberler ve onların varisleri veliler olduğu için, her bir peygamberin ruhunu kelime/hakîkat olarak isimlendirir.

Ankaravî, ağzımızdaki nefesten harf olarak oluşup, dilimizde teşekkül eden kelimeler ile bâtınlık halindeki nefes-i rahmânînin ihrâcı ile zuhûra gelen varlıklar ve dolayısıyla peygamberlerin ruhları arasında bir benzerlik ilişkisi kurar. Buna göre, Rahmân'ın nefeslerinden zuhûr eden harfler olan her bir peygamber, harflerin bir araya gelmesi misali, peygamberlerin ruhlarına da 'kelime' tabiri verilmiştir. Ve aynı sebeple kainatın tümü ve varlıklar 'Allah'ın kelimeleri' olarak adlandırılmıştır.

"Kelime, zikrolunan mevâzı'ın her biri bir peygambere nisbet olunmuştur. Hurûf-ı nefes-i rahmâniyyeden her nebî, bir hey'et-i içtimâiyye-i harfiyye gibi olduğundan ervâh-ı enbiyâya 'kelime' tabîr olumuş; ve onun için cemî'-i kâinât ve mevcûdâta 'kelîmâtullah' itlâk edilmiştir. Nitekim âyet-i âtiyyede bu ma'nâya işâret vardır. Hak celle ve alâ: قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي "Denizler Rabbimin kelimeleri için mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenir" (Kehf 109) buyurmuştur."[162]

Varlıklıkların tümü, Allah'ın Rahman sıfatının nefesinden ibaret olduğundan,

---

160 İ. Ankaravî, *Zübde*, 10.
161 İ. Ankaravî, *a.g.e*, 10.
162 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 10.

insan dilindeki kelimeler ile peygamberlerin ve velilerin ruhları arasında bir benzerlik yönü söz konusudur.

"Bu a'yân-ı mevcûdât, cemî'an nefes-i rahmâniyyeden ibâret bulunduğundan kelimât-ı lafziyye-i insâniyye ile ervâh-ı enbiyâ ve evliyâ ve cemî'-i eşyânın mâbeyninde vech-i müşâbehet vardır."[163]

Sûfîlerin nefes-i rahmânî dedikleri nefes, Arapça tenfîs kelimesinden gelir. Tenfis yani nefes vermek, içerden/bâtından dışarıya/zâhireye sıcak havayı gönderip; bedenin darlıktan kurtulup rahatlamasıdır. Nitekim, nefes veren kimse bâtınındaki sıkıntı ve darlığı dışarıya atmak için nefes verir. Bunun gibi, bütün Allah'ın isimleri ve isimlerin tecellileri olan varlıklar, Rahmân'ın nefes vermesi ile zuhûr etmişlerdir. Dildeki kelimeler, ağızdaki nefesin mahreçlere zuhûr etmesiyle teşekkül ettiği gibi, Rahman'ın nefesinin hariçte taayün etmesiyle de varlıklar hasıl olur. bu benzetme ile İbn Arabî dil-varlık ilişkisi kurarak, varlıkları 'kelimeler' şeklinde ifâde eder. "Ve meşâyihin nefes-i rahmanî dedikleri nefes, tenfîsden me'hûzdur. Tenfîs, zâhirden bâtına irsâl-i havâ-i hârra edip, îrâd-ı havâ-i bâride kılmaktır li tervîhi'l-vücûd ani'l-kerb. Zira müteneffis olan kimse, def'an li'l-kerbi teneffüs eder. Cemî-i esmâ ve eşyâ mertebe-i butûndan zuhûra hurûç etmeyi talep eylediği müşâbeheti ile meşâyih mevcûdâta 'nefes-i rahmânî dediler. Nitekim nefes mahârice mürûr edip hurûc ve zuhûr eyledikte vâki' olan tayyünâta kelimât ta'bîr olunur. Kezâlik nefes-i rahmânîde vâki' olan taayyünâta ve a'yân-i mevcûdâta dahî 'kelimât' itlâk olunur."[164]

Dildeki kelimeler, var olmalarına sebep olan aklî anlamlara delalet ettikleri gibi, tüm varlıklar da kendilerini var edene, kendilerine has Hakk'ın isim ve sıfatlarına zatları ve mertebelerine göre delalet ederler. Dolayısıyla bütün varlıklar kendilerini var edenle hiyerarşik bir ilişki içerisindedirler ve varoluş anlamlarını kendilerini var edenden alırlar.[165] "Kelimât-ı lafzî ma'ânî-i aklîyye üzerine delâlet eylediği gibi a'yân ve mevcûdât dahî mûcidine ve esmâ ve sıfâtına bihasebi zâtihi ve merâtibihi delâlet eder."[166]

Ankaravî'ye göre varlıklara kelimeler denilmesinin bir diğer yönü, varlıkların âyette geçen kün/ol kelimesinden meydana gelmeleridir. Dolayısıyla sebebin ismini

---

[163] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 10.

[164] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 10-11.

[165] Nitekim Mevlânâ, Mesnevî'de Allah'ı tüm anlamlara, anlamını veren anlam olarak ifâde eder. "el-ma'nâ huvallah" (Anlam O Allah'tır.) Ankaravî'nin beyit hakkındaki yorumu için bkz. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 606-607.

[166] İ. Ankaravî, *Zübde*, 11.

müsebbibe izafe etmek sûretiyle varlıklara kelime denilmiştir. “Mevcûdâta kelimât ta'bir olunmasında vech-i âhar, cemî'-i a'yân-ı mevcûdât kelime-i ‘kün’ den hâsıl olmuştur. Mevcûdâta kelimât ıtlâkı bu takdirce sebebin ismini müsebbibe ıtlâk kabîlinden olur.”[167]

Peygamberler ve varisleri velilere, kainattaki varlıkların yani kelimelerin en şereflisi olmaları hasebiyle İbn Arabî tarafından mutlak olarak kelime denmiştir.“Enbiyâ ve evliyâ kelimât-ı kâinâttan eşref-i kelimât ve eltaf-ı mevcûdât olduğuna binâen Hazret-i Şeyh onlara ‘kelime’ ta'bir buyurdu. nitekim Hz. Hak Kur'an'da Hz. İsa hakkında و كلمة ألقاها الى مريم “O Meryem'e attığı kelimedir” (Nisa 171)buyurdu.”

Fusûsu'l-hikem'in üzerine bina edildiği anahtar kavram olan ‘kelime/ hakîkat/ hakîkat-ı muhammediye/ logos’, farklı mertebelerdeki her peygamberin bâtınıdır. Adem ile başlayan kelimeler/hakîkatlar tarihi, Cevâmiu‘l-kelim veya hakîkatu'l-hakâyık olan Hz. Muhammed ile son bulur. *Fusûs*, zâhiri açıdan pek kronolojik olmayan bir peygamberler veya dinler tarihi kitabı gibi gözükse de, bâtınî açıdan Allah tarafından her bir peygamberin fassına nakşedilen hikmet uyarınca varlıktaki hakîkatleri dil-lendirir.

Fusûs'taki 27 fassın her birisi, fassın hikmetinin kendisine nisbet edildiği has/özel “kelime/nebi” ile ilişkili bir takım âyet ve hadislere dayanmaktadır. Müellif her nebinin hikâyesini Kur'an'da ifâde edildiği ve geleneğe uygun bir şekilde anlatır. Fakat kıssa sahibi peygamberin ifa etmekle sorumlu olduğu hikmeti temsil etmesi için, her kıssadan bir geçiş imkanı bulur. Zira her nebi Allah'ı hakkıyla bilen insan-ı kâmilin sûretidir. Her birisi, kendisine ait bilgiyi toplumlarına ifâde ederler ve bilgilerini insan türünün en mükemmel varoluşu olan, varlığın zuhûrunun kendisiyle başlayıp kendisiyle son bulduğu Muhammed'in hakîkatinden alırlar.[168] Mesela, İlahi hikmetin Adem'e özgü kılınması, onun hilafet için yaratılmış olmasındandır. Adem'in mertebesi alemde olan bütün mertebeleri içine alır ve bütün isim ve sıfatların zuhûruna tekabül eder. Adem'den başkasına bu istidat ve yetenek verilmemiştir.. İşte ilâhî mertebenin aynası ve bütün Rabbani isimlerin ortaya çıktığı yer olduğu için ilâhî hikmet Adem'e nisbet edilmiştir.[169] Rûhânî hakîkat ve nefse ilişkin hikmet Şit'e tahsis edilmiştir. Zira Şit, ikinci insandır. Mutlak feyzden ortaya çıkan her bilgiyi bağış yoluyla edinmiştir. Adem oğlu Habil'in ölümünden sonra acı ve ızdıraplarını dindirmesi için Allah'tan bir çocuk dileyince, Hak ona Şit'i bağışlamış ve Şit'e verilen her şeyin külfet ve çalışmakla değil, vergi ve bağış

---

[167] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 11.

[168] Afifi, *Fusûsu'l-hikem Okumaları için Anahtar*, 35.

[169] İ. Ankaravî, *Zübde*, 11.

yoluyla olduğundan İbn Arabî Nefsî hikmetleri Şit kelimesine tahsis etmiştir.[170] Nuh'un tabî'atında Allah'ı tenzih etmek galip olduğundan ve gönderildiği putperest kavmini münezzeh bir Allah tasavvuruna davetten ötürü Nuh'a "Subbuhi hikmet" verilmiştir.[171] Hz. İbrahim ise kendi devrinde sevgi, dostluk, şaşkınlık ve hayretin mazharı olması sebebiyle, Hak, zuhûr ettiği yerlerde Zatî kimliği ve subûtî sıfatlarıyla insanlar içinde önce İbrahim'e tecelli etmiştir. Dolayısıyla İbrahim'e mehimî/şiddetli aşk ve hayret hikmeti verilmiştir.[172] Bunun gibi Hz.İbrahim ile Hz. Muhammed arasındaki tüm peygamberlerin kelimesine bir hikmet tevdi edilmiştir. Hz. Muhammed ise, ferdiyyet-i selase/üçün birliğini savunma devresini temsil eder. Başka bir ifâdeyle, varlıktaki her şeyin üzerinde bulunduğu teslis ilkesini açıklar. Ferdî hikmet, Muhammed'in kelimesine izafe edilmiştir. Zira Muhammed, İlahi cem'iyyet makamına tek başına sahiptir ve bu makamın üstünde Zat-ı Ahadiyyetten başka bir makam yoktur. Ferdiyyet önce o hazretin ayn-ı sabitesinden oluşur. Çünkü Feyz-i akdesin a'yan-ı sabiteden önce feyz eylediği şey, o hazretin ayn-ı sabitesidir. Feyz-i mukaddes ile varlık dışına çıkan ilk varlık Muhammed'in ruhudur. Bu sebepten ferdi hikmet Muhammed'in kelimesine nakşedilmiştir.[173]

Hikmetin yani hakîkatin asıl kaynağının nebevi olduğuna işâret edilen *Nakşu'l-fusûs* şerhinde Ankaravî baştan sona, vücûd, adem, insan-ı kâmil, isimler, sıfatlar, vahdet-kesret, irade, küllîler-cüz'îler gibi İbn Arabî'nin kendi üslûbunca ortaya koyduğu, Ankaravî'nin tabiriyle mezâlik-i akdâm/ayakların kaydığı tasavvufî düşünceye ait konuları tevil eder.

2.2.3.3.3. Usûl:

27 fasdan meydana gelen *Zübdetu'l-fuhus*'da Ankaravî, her bir fassın şerhine, ilgili peygamberin kelimesindeki hikmetin, o peygambere izafe edilme sebebini açıklamakla başlar. Böylelikle hikmetin mahiyeti ile Peygamberin hem ismi, hem de kıssası arasında bir nisbet vechi kurarak, İbn Arabî'nin mucez ifâdelerinin arkaplanının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunur. Mesela, kalbi hikmetin şuayb'ın kelimesine izafe edilmesindeki sebebi şu şekilde ortaya koyar: Şuayb lafzı 'şu'be' kelimesinden türemiştir. Şuayb bir çok oğula sahip ve maiyetinde bir çok kabile ve şube varolmuştur. Kalb de

170 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 23-33.
171 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 33-39.
172 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 44-47.
173 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 123-127.

aynen bunun gibi, bir çok şubeye sahiptir. Kalp ve Şuayb arasındaki nisbetin vechini belirleyen şey, ikisinin de içinde alemler, akideler, rûhânî ve cismani kuvvetler barındırması ve Rahman'ın iki parmağının onları halden hale tahvil etmesinden ötürüdür. Aynı zamanda Şuayb ümmeti arasında kalb makamında bulunmaktadır. Ankaravî'nin kalb ile kasttetiği şey ise, küllî ve cüz'î manaları müşâhede eden, ilâhî ahlâkla ahlâklanan, mizanı dengeleyen, adaletle önderlik eden, hukuku icra eden ve yemine sadık kalan kalbdir. Kalb ile Şuayb arasında tam bir münasbet olduğu için Şuayb kelimesine kalb hikmeti isnad edilmiş ve fas'da kalbe dair sırlar ve haller îzâh edilmiştir[174]

Sonrasında İbn Arabî'nin cümlelerini şerhe girişen Ankaravî, şerhte *Mesnevî*'yi, Sultan Veled'in (ö. 712/1312) *İbtidânâme*'sini[175], İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ını Sadreddin Konevî'nin *İcâzu'l-beyân*'ını, Ebû Hanife'nin *Fıkhu'l-ekber*'ini, Sadeddin Taftazani'nin *Şerhu'l-makâsıd'*ını, Sühreverdi'nin *Avârifu'l-maârif'*ini, Ebû Tâlib Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unu ve İbn Farız'ın *Kasîde-i Taiyye*'sini kullanır. Ancak şerhte en fazla kullanılan *Mesnevî* beyitleridir. Bu açıdan *Mesnevî* Şârihi Ahmed Avni Konuk'un *Fusûs* şerhiyle bir usûl benzerliğine sahiptir. Bu benzerlik, her iki Şârihin *Mesnevî* şerhlerinde *Fusûs*'u kullanmalarında da gözükür.

İsmail Ankaravî'nin hem *Fusûs* muhtasarı hem de *Mesnevî*'yi şerhetmesi, tasavvufî düşüncenin bu iki önemli eserinin aynı mana ve hakîkatleri dile getirdiğini göstermektedir. Zira *Fusûs*'un mücmel ifâdeleri *Mesnevî*'yle açıklık kazanır. *Fusûs* ile *Mesnevî* ve diğer sûfîlerin eser ve sözlerindeki mana birliği, üslub ve terimleri ne kadar farklı olursa olsun, Hakk'ın ve hakîkatin bir olduğunun, sülûk âdâbı farklı olsa da, bir ve aynı hakîkate ulaştıklarının delili olarak kabul edilebilir.

Zübdetu'l-fuhûs fi nakşi'l-fusûs, ilk olarak İstanbul Metin matbaasında 1328/910'da 128 sayfa halinde basılmış; İlhan Kutluer tarafından sadeleştirilerek 1981'de yayınlanmıştır.[176]

2.2.4. İşrâkî Felsefeye Dâir Eserleri:

2.2.4.1. *İzâhu'l-hikem*:

İsmail Ankaravî'nin Şihâbüddin Sühreverdî Maktûl'e (ö. 587/1191) ait İşrâkî

---

174 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 76.
175 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 14.
176 *Zübdetü'l-fuhûs*'un yazma nüshaları için bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.*, 80-81.

felsefenin temel metinlerinden biri olan Arapça *Heyâkilu'n-nûr* adındaki eserine yaptığı ilk Türkçe şerhtir.

Heyâkilu'n-nûr Sühreverdî Maktûl'ün *Hikmetü'l-işrâk*'a nazaran mistik felsefesini en veciz şekilde açıkladığı muhtasar eseridir. Nitekim İşrâkî düşünce tarihinin önemli uzmanlarından Henry Corbin yazdığı ilk kitaplarından birinde bunu "*Heyâkilu'n-nûr* bütünüyle İşrâkî doktrini en mükemmel bir vecizlikle aktarır"şeklinde ifâde eder.[177] dolayısıyla kitap, gerek usûl gerekse de mevzû açısından sadece Sühreverdî'nin diğer eserleri arasında değil, genelde tüm İslam felsefesi geleneğinde ve özelde Tasavvuf düşüncesi tarihinde mümtaz bir konumdadır.

Heyâkil dibace ve hatime hâricinde yedi bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm "heykel" olarak kavramsallaştırılmıştır: I. heykel: cisim ve beden, II. Heykel: nefs ve nefsin kuvveleri, III. Heykel: mantıkî ve ontolojik açıdan aklî cihetler (vacib, mümteni, mümkün), IV. heykel: Vacibü'l-vücûd olan Tanrı, sıfatları ve alemler hiyerarşisi, V. Heykel: cismani mertebeler ve işrak sürecinde nefsler, VI. Heykel: cevher-araz meselesine, VII. Heykel: nefsin ölümsüzlüğü, nübüvvet ve sem'iyyât hakkındadır.

Arapça Heyâkil metninin iki farklı edisyon-kritiği[178] olduğu gibi Farsça[179], Türkçe[180], Fransızca, Hollandaca ve İngilizce çevirileri bulunmaktadır.[181]

Ankaravî'den önce ve Ankaravî'nin büyük oranda kendisinden istifâde ettiği Heyâkil şârihi Celâleddin Devvânî'dir (ö. 908/1502). Şerhinin adı *Şevâkilu'l-hûr*'dur (thk. M.Abdülhak-M.Yusuf Kokan, Madras 1953).[182] Bu şerhe Nev'î Efendi'nin (ö. 1071) hâşiyesi[183]; Mansur b. Muhammed Deştegi Şirazi (ö. 1542), *İşrâkü'l-heyâkilü'nûr 'an zulûmâti şevâkili'l-hûr* (thk. Ali Ucibi, Tahran 1382 hş.) adıyla reddiyye mahiyetinde bir şerhi vardır.

---

177 Henry Corbin, *Les Temples*, 33.

178 Sühreverdî, *Heyâkilu'n-nûr*, thk. M.Ebû Reyyân, Kahire 1957; *a.g.e.*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kahire 1333.

179 Suhrawardî, Oeuvres Philosophiques et Mystiques (Opera Metaphysica et Mystica III) (Mecmû'a-i Athâr-i Fârisî), thk: S.H.Nasr, Tahran 1970, 84-108.

180 Yusuf Ziya, 1339/1923'te *Mihrâb* dergisinde Sühreverdî felsefesine dair yazısında *Heyâkil*'i tercüme etmiştir. *Mihrâb*, I (1340/1924), 578-595. Ziya tercümesinde Devvânî şerhine atıflarda bulunduğu halde Ankaravî şerhini söz konusu etmemektedir. Bilal Kuşpınar, *İsmail Ankaravî on The İllimunative Philosophy*, 54 not 6. Modern dönemde yapılan tercümeler: Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, trc. Saffet Yetkin, Ankara 1947, 1986-1987.

181 Bilal Kuşpınar, *a.g.e.,* 54. Bilal Kuşpınar kitabı İngilizceye çeviren ilk müelliftir.

182 Harun Anay, *Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* , MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994, 115-116.

183 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2047.

Devvânî ve Şîrâzî Sühreverdi ve İşrâkî düşünceyi Fars coğrafyasında yayarken, Ankaravî özellikle Devvânî'den de etkilenerek bu düşüncenin Osmanlı Anadolusunda ilk mümessili olmuştur.

2.2.4.1.1. Maksad:

İsmail Ankaravî her eserinin girişinde olduğu gibi, bu şerhin de telif sebebini Mevlevî mürîdanından olan bir felsefe talebesinin talebi olarak gösterir. Ancak asıl sâiki II. Heykel şerhi bölümünün sonunda açıkça beyan eder: "… ey tâlib-i esrâr-ı ilâhî ve ey râğıb-ı envâr-i mütenâhî bil ve âgâh ol ki bu kitâbın bazı şürûhunda Şeyh Şihâbüddin'in bu ta'rîzi (yani cisim ve cismânî ol ve ve nefs-i natıkanın veya ruh-i ilâhînin Hak olduğunu zanneyleyenlere) Hz. Beyâzîd, Cüneyd, Mevlânâ ve Ebî Saîd gibi kibâra ve bunların emsâli olan zevi'l-iktidârdır deyû tasrîh etmişler. Ammâ galat-ı mahz ve hatây-ı fâhişdir. Zira bunların zu'mundan murad hezâr-ı evliyây-ı 'izâm asfiyây-ı kirâm silk-i ehl-i dalâle intizâm kılmak olur. Ve evliyânın hakkına vuslatın ve Hakkın sırr-ı vahdetin inkâr etmeyi iş'âr eder ve bu fakîrin bu kitâba şerh yazmasına bâ'is-i asl bu mahall-i illet-i müstakille olmuştur."[184]

Dolayısıyla Rüsûhî Dede'nin eseri yazmasındaki temel maksad sûfîlerin hulûl ve ittihâd düşüncesinde olmadıklarını ispatlamaktır. Bu ispat ile tasavvufî düşüncenin sünnî anlayış dairesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği tüm eserlerinde olduğu gibi felsefî bir dille amaçlanmıştır. İspat aynı zamanda tasavvufun sadece erkânına değil, doktrinine de karşı olan Kadızâdeliler muhatap alınarak yapılmıştır.

2.2.4.1.2. Mevzû:

İsmail Ankaravî'ye göre nâtık nefsin ya da ilâhî rûhun en büyük saadeti ve en yüce mertebesi, Allah'ın kemâl ve eksiklikten münezzeh sıfatlarını; dünya ve ahirette Allah'tan sadır olan fiilleri yani özetle mebde' ve me'âdi bilmektir. Bu bilgiye götüren yol ise iki yönden gerçekleşmektedir. Birincisi nazar ve istidlâl ehlinin yolu, ikincisi riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler mütekellimdirler aksi halde meşşai filozoflardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyazetlerinde şerîatın hükümlerine muvafık iseler müteşerri sûfîlerdir aksi halde İşrâkî filozoflardır. Dolayısıyla her yolun iki taifesi vardır. Birinci

[184] Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, 311.

yolun neticesi, nazarî güçle kemâle ermek ve nazarî gücün mertebelerinde ilerlemektir. Bu mertebelerin en yükseği, müstefâd akıl yani nazarîlerin müşâhedesidir. İkinci yolun sonucu ise ameli güçle kemâle ermek ve ameli gücün derecelerinde ilerlemektir. Ameli gücün üçüncü mertebesinde tıpkı müstefâd akılda olduğu gibi malumların sûretleri müşâhede yoluyla nefse feyiz eder.[185]

İsmail Ankaravî Şeyh Şihâbüddin Sühreverdî başta olmak üzere İşrâkîleri, sûfîlerle birlikte "hakîmler" zümresi içinde değerlendirir. Yani sûfîlerin büyükleri nazar ve müşahade yolunu birleştirme anlamında İşrâkî hakimlerdir. Ancak şerîatı veya sünnî inancı nazar-ı itibara almadıklarından dolayı da İşrâkîlerden ayrılırlar. Nitekim âlemin kıdemi gibi bazı meselelerde Gazzâlî'nin Meşşâîlere yönelik *Tehâfütü'l-felâsife*'de yaptığı gibi Sühreverdî'ye itirazlarda bulunur.[186] Bunun yanında Ankaravî felsefeye (meşşâî anlamda) sadece nazarî ve kitabi seviyede kaldığından ötürü olumlu bakmaz. Hatta şer'î anlamda haram olarak değerlendirir.[187] Dolayısıyla şârihimiz "hikmet ile hükemâ" ve "felsefe ile felâsife"yi birbirinden tefrik eder.

Heyâkilu'n-nûr hikmet mevzûundadır. Ankaravî Heyâkil şerhine başlamadan önce üç mukaddime ortaya koyar. Zira bir ilmin mukaddimesi mefhûm olmayınca o ilim malum olmaz. I. mukaddime hikmet ilminin tarifine, II. Mukaddime hikmet ilminin faydasına, III. Mukaddime hikmet ilminin niçin vaz' edildiğine (mevzû) dairdir. Şârih hikmeti şöyle tarif eder: "Varlığı zorunlu olandan (Vâcibü'l-vücûd) mertebeler halinde sudûr ettiği üzere mümkün varlıkların mahiyetlerini bilmektir." Hikmet ilminin faydası ise tahsil edilen bu bilgi ile insan nefsini kemâle erdirmektir. Hikmet ilminin mevzûsu ise o ilme ârız olan şeylerden ibarettir. Yani hikmet ilmi ameli ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazarî ilim ise ilâhî ilim (metafizik) ve tabî'at ilmi (fizik) şeklinde ikiye ayrılır ki ilâhî ilmin mevzûu mutlak varlık veya mutlak varlık üzerine ârız olan itibarlardır. Tabî'at ilminin mevzûu ise cisimdir veya cismin üzerine ârız olan heyûlâ, sûret, tabî'at, hareket, sükûn, zaman ve mekân vs. gibi şeylerdir.

Ankaravî hikmet ilmine dair bu mukaddime-lerden sonra *Heyâkilu'n-nûr*'un şerhine başlar. Ankaravî'ye göre nur, eşyâyı görünür kılan veya kendisi vasıtasıyla eşyânın görünür olduğu şeydir ki iki kısımdan ibarettir. 1. hey'et (astronomi) ilminin konusu olan nûr (ışık)dur ki, güneşin nuru buna örnektir. Nitekim güneş olmasa eşyâ

---

185 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II-37-38.
186 Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, 351.
187 İ. Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât*, 174a-175b.

görünmezdi. 2. mücerred ya da mahza nûrdur ki, cisimlere ve/veya bedenlere taalluktan berî olan mücerred akıllar ya da cisimler üzerinde tasarruf ve tedbirde bulunan nâtık nefslerdir. Heykel ise asliyyeti açısından sûrettir. Sühreverdî eserinde mücerred akıl, nâtık nefs nûrlarının sûretlerini beyan ettiği için kitabına bu adı vermiştir. Dolayısıyla insan nefsinin kemâli (olgunluğu) bu sûretleri tertibine göre bilmektedir.

İlâhî nûr sûretleri ya da heykelleri yedi mertebede açıklanır:

I. heykel cisim ve cismin levâzımı hakkındadır. II. Heykel mücerred (soyut) nefse ve nefsin kuvvelerine dairdir. Bu bölümün son 2/3'lük kısmında nefs-i nâtıkanın Hak olmadığının ispatı vardır. III. Heykel aklî cihetler olan vâcib, mümteni' ve mümkün konularına tahsis edilir. tahsisten kasıt IV. heykelin konusu olan Vâcibü'l-vücûd oaln Tanrı'nın vücûb keyfiyetini ve Tanrı'ya bitişen sıfatlar bahsine mukaddime teşkil etmesidir. IV. heykelin sonu Heykel âlem ve âlemin nevi'leri olan akıl, nefs-i nâtıka ve cisimler âlemine dâirdir. V. Heykel, cismânî âlemler ya da semâvî felekler üzerinedir. VI. Heykel: cevher-araz meselesine; VII. Heykel: nefsin ölümsüzlüğü,nübüvvet ve sem'iyyât hakkındadır.

2.2.4.1.3. Usûl:

İsmail Ankaravî'nin hikmet anlayışını veciz bir şekilde bize veren bir eser olarak *İzâhu'l-hikem*, Sühreverdî'nin Varlık-âlem anlayışını yedi temel mertebede açıklamasının şerhini içermesi itibariyle Şârih'in yedi rakamına atfettiği manayla da muvafık düşmektedir. Her ne kadar Varlıkın mertebelendirilmesi aklî bir itibar olsa da en mükemmel tertib Ankaravî'ye göre yedili tertiptir.

Şerhte istişhâd kaynakları olarak başta *Mesnevî* olmak üzere tasavvufî literatür kullanıldığı gibi, muhakkik dönemi kelâm eserlerinden Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerh-i mevâkıf ve Makâsıd*'ı, felsefeden İbn Sina'nın *Şifâ*'sı çoklukla kullanılmaktadır. Felsefî şerh literatüründe pek rastlayacağımız türden şerhin bir diğer özelliği ilgili konuyla ilgili âyet ve hadislerle istidlâl edilmesidir. Bu da Ankaravî'nin bir açıdan sünnî dairede müteşerri bir sûfî olmasının gereği olup, bir diğer açıdan hikmet karşıtı Kadızâdelilere cevap verme isteğinin bir sonucudur.

Bilal Kuşpınar tarafından şerh üzerinde bir doktora çalışması ve Veli Saylam tarafından bir Yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.[188]

[188] Şerh hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*; Veli Saylam, *Ankaravî İsmail Rusuhî ve İzahu'l-hikem Adlı Eser*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990.

2.2.4.2. *Misbâhu'l-esrâr*:

Nur suresinin 35. âyeti olan "Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nuru içinde kandil bulunan bir oyuk(tan yayılan ışığa) benzer. O kandil ki sırça fanus içindedir; o fanus ki, inci (gibi parıldayan) bir yıldızdır sanki. Ve o kandilin yakıtı ne doğuda ne de batıda eşine rastlanmayan mübarek bir zeytin ağacından alınmaktadır. Ve o ağacın yağı öyle arı-duru, öyle parlak ki neredeyse ateş değmeden de ışık verecek: Nur üstüne nur." meâlindeki âyetin işarî tefsirini içeren Arapça bir eserdir. Mevzûsunun nur metafiziği olması hasebiyle eser Ankaravî'nin İşrâkîliğe dair ikinci metnidir.

Sûfîler arasında bu âyete dayanarak işrâk (aydınlanma) anlayışını temellendiren ilk öncü Gazzâlî olmuştur. *Mişkâtü'l-envâr*'ı bu anlayışı ihtiva eder. Nitekim İsmail Ankaravî de İşrâkî düşüncelerinin kaynağını *İzâhu'l-hikem*'inde Sühreverdî Maktûl'da bulurken, *Misbâhu'l-esrâr'*ında Gazzâlî'den tahsil eder. Bununla birlikte nur metafiziğinin îzâhında Gazzâlî'yi eksik görür.

Her ne kadar Kuşeyrî'nin nur âyetine müstakillen tefsir risâlesi bulunmakla ve ilk sûfîler tarafından işrâk kelimesi bir tasavvuf terimi şeklinde kullanılmamakla beraber Aristo'nun rasyonel felsefesi ile Platon'un mistik tecrübi felsefesinin mezc edildiği Yeni-Eflâtuncu felsefî fikirlerin de tesiriyle özellikle Gazzâlî ile başlayıp İbn Arabî ile zirvesine ulaşan muhakkik sûfîler döneminde ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanında İşrâkîlikle paralellik arzeden kavram ve düşünceler tasavvuf çizgisinde büyük bir gelişme göstermiştir. Özellikle Gazzâlî, bu gelişmenin İbn Arabî ve Sühreverdî'den önceki en büyük ismidir. Bu anlamda Gazzâlî nur ve zulmet, nurun görünümleri (tecelli) yanında işrak kelimesini ve türevlerini bilhassa *Mişkâtü'l-envâr*'da ve *İhyâ*'da bizzat kullanmıştır. İşrâkîliğin piri Sühreverdî, ontik varlığı "nur" kavramıyla açıklayarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında Gazzâlî'nin *Mişkât*'ından ilhâm alması göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.[189]

Dolayısıyla İsmail Ankaravî İşrâkî düşüncenin iki önemli ismi olan Gazzâlî'yi *Misbah*'ta, *İzah*'ta Sühreverdî'yi esas alır.

Osmanlı İşrâkîliğinde Ankaravî öncesi ve sonrası itibariyle nur âyetini müstakillen tefsir ederek bu düşünce geleneğini devam ettiren diğer sûfî müellifler arasında Çelebi Halife Cemâl Halvetî (ö. 899/1493) (Sül Ktp. Carullah 1084); İbrahim

---

[189] Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, 435.

Kırîmî (ö. 1042/1632) (Sül. Ktp Fâtih 5381)'nin risâleleri ön plandadır.

2.2.4.2.1. Maksad:

Ankaravî, eseri kaleme almasının sebebini iki duruma bağlar. 1. bu âyetin tefsirinde tahkîk ehlinin ilâhî marifetler konusunda yetkin anlamlar ortaya koymamaları, 2. bu âyeti okuması esnasında kendisine bir çok sûrî ve manevî sırların keşfolması ve bunları ehline ulaştırmak istemesi.

Nitekim müellif dibacede, kendisine keşfolan bu anlamların literatürde var olup olmadığını tetkik için *Kadı Beyzâvî*, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ve İmâm Begavî'nin *Me'alimu't-tenzîl*'i gibi bazı tefsirlerin ilgili kısımlarını taradığını ancak bulamadığını belirttikten sonra, eline Gazali'nin Mişkatu'l-envar'ının geçtiğini, bu eserin felsefe diliyle marifet türlerini açıklayan, tasavvufî kavramlarla letaifi tasnif etmekle beraber, kendisine keşfolan anlamlar bakımından eksik olduğunu ileri sürer ve kendisini Gazzâlî'nin mütemmimi olmakla nitelendirir. Bu durum da risâleyi telif etmesinin ön şartıdır.[190] Gazzâlî'nin eksik olduğu husus, *Mişkât* ile *Misbâh*'ın karşılaştırılmasında ortaya çıkar. Buna göre Gazzâlî hakîkatte Nûr'un ıtlâkını ulûhiyyet mertebesindeki Allah'a yapar. Ankaravî ise mutlak nûr'un Allah'ın Zat'ı olduğunu ileri sürer. Bu durum ikisi arasındaki Varlığın mertebelendirilmesi farklılığından meydana gelmektedir. İkinci farklılık ise nur olan Varlık'ın müşahadesini elde etmek için tutulacak yolun mahiyetinin ifâdelendirilmesinde yatar. Diğer bir ifâdeyle Ankaravî Risâlesinde seyr ü sülûkun ehemmiyetine ifâdelendirmede daha vurgulu bir tarz benimserken, Gazzâlî bu konuda eksiktir. Üçüncü farklılık Gazzâlî nurun tenvirini yani zuhûrunu rûhânî-cismani ikilemi açısından îzâh ederken Ankaravî hem bu seviyede hem de ilmî yani ayan-ı sabite (ilm-i ilâhî) mertebesi açısından da ön görmektedir. Bu farklılıkların sebebi İsmail Ankaravî'nin şerhine Gazzâlî sonrası İşrâkî metafiziğin mümessillerinden İbn Arabî'nin görüşlerini aşılamasıdır.[191]

2.2.4.2.2. Mevzû:

Misbahu'l-esrâr nur âyetinde geçen "nur, misbah, mişkât, zücace, zeytin ağacı ve hidâyet" kelimelerinin İşrâkî-tasavvufî açıdan kavramsal tahlîlinden ibarettir. Gazzâlî

[190] İ. Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr*, 1b-2a.
[191] Gazzâlî, *Nur Metafiziği:Mişkâtü'l-envâr,* trc. A. Cüneyd Köksal, İstanbul 2004.

bu tahlîli üç fasılda yaparken Ankaravî'de tahlîl dört fasılda gerçekleştirilir:

I. fasıl: Nurun mahiyetine dairdir.

Nur sözlükte güneş, ay ve ateşten arza, duvara vs.'e yayılan keyfiyetin adıdır. Bu keyfiyetin cismani olması itibariyle ilah olması müstahildir. Zâhir ehline göre nurun Allah'a ıtlakı ancak teville sahihken, tahkîk ehline göre hakiki nur İlahi Zat'tan başka bir şey değildir. Bu itibarla "Nûr" Zat isimlerindendir ve başka bir şeye nur ıtlakı câiz değildir. Masiva denilen başka şeyler yani mevcûdât masiva olmak bakımından gölgedir. Sırf zulmet (karanlık) sırf zulmet olmak bakımından ise adem yani yokluktur.

Nur zuhûrun sebebidir. Nur vasıtasıyla görülür şeyler idrâk olunur. Hak nuru ile kainatın zuhûr sebebidir. Nuru ilmidir. Ve ilmi ile tüm mevcudat idrâk edilir. Müşâhedenin verilmesi ile mümkin varlıkların hakîkatleri müşâhede edilir. Öyleyse nura eşyâ ile nasıl istidlâl olunur. Zira nur bütün eşyâdan daha zâhirdir.

Allah eşyânın zuhûrunu istediğinde öncelikle nurların nuru olan Hz. Muhammed'in ruhunu izhar etmiştir. Meşâyihe göre bu ruh, hakîkat-i muhammediyyedir. Filozoflara göre ise, akl-ı evvel, illet-i ûlâ, kalem-i a´lâdır. Aynı anlamda ve farklı ibarelerdeki evveliyyat hadislerinde buna işâret edilmiştir. Hakîkat-i muhammediyyeye nur denmesinin sebebi, onun Zat, sıfat ve fiil isimlerinin ve kevnî hakîkatlerin zuhûr sebebi olmasından kaynaklanır. Ruh denilmesinin sebebi ise, mümkün varlıkların mahiyetlerinin rahata erip var olmaları hasebiyledir. Kalem denilmesinin sebebi, kainatın nakışlarının onun sebebiyle var olmalarıdır. Ümmü'l-kitâb denilmesinin sebebi, tüm varlıkların aslı olması itibariyledir.

Sonra Allah nurunun feyzinden on aklı, küllî nefsi ve sonrasında da feleklerin nefsini yaratmıştır. Sonra sırasıyla yıldızları, tabii-küllîyi, heyulayı ve dört unsuru, mevalid-i selaseyi, en sonunda insanı yaratmıştır. Dolayısıyla isim, fiil ve zat açısından varlıkların zuhûr sebebi ve Hakkın vücûdunun kemâliyle zuhûr sebebi insandır. Zira insanla varlık dairesi tamamlanır. İnsanın varoluşta geciktirilmesinin sebebi varlıktaki önceliğinden ve sevilmesinden kaynaklanır. Zira ağaçtan kasıt meyvedir. Bir diğer faziletine alamet: alem-i kebirde sadece nefs ve cisimlerin kuvvesinin tahsili söz konusu iken, insan aleminde ruhların, sırların (zevkî bilgiler ve dinî latîfeler, yakinî ilimler gibi) tahsili vardır.

Nur metafiziğine dair küllî kâideleri bu şekilde ortaya koyan Ankaravî, kâidelerden faydaların tahsili için sâlikin yapması gerekenleri zikreder. Zira mevzûyu

sadece ilimle tahsil etmek eksiklik olup, zevk ve vicdanla kâidelerin içerdiği manayı tecrübe etmekveya müşahade etmek kemâldir. Buna göre İlâhî Zat'tan ibaret olan nuru müşahade etmek için insanın zat, sıfat ve fiillerini bu nurda fani kılması gerekmektedir.bu fenadan sonra Hak onu baki sıfatlarıyla muttasıf kılıp, nûrânî varlık elbisesiyle giydirir.

Nurun mahiyetine dair bu tahlîlden sonra Ankaravî âyetin ilk kısmının tefsirini yapar. "Allah göklerin ve yerin nurudur". Gökler ile kastedilen ruhlar, yer ile kastedilen cisimlerdir. Dolayısıyla nur olan Allah'ın varlığından ruhlar ve cisimler münevver olup varolmuşlardır. Ankaravî daha sonra âyeti ilm-i ilâhî mertebesine göre tevil etmeye başlar. Yani Hak nur, eşyânın hakîkatleri olan ayan-ı sabite güneş, tüm alemler ise müşahhas gölgelerdir. Ancak müfessir bu konunun detaylarını zayıf zihinlerin anlayamayacağı gerekçesiyle tafsil etmekten kaçınır ve aslolan Hz. Peygamber'in Sünnetine tâbi olmak olduğunu belirtir.

II. fasıl: Misbâh, mişkât ve zücâce kavramlarının îzâhını kapsar.

İsmail Ankaravî'ye göre bu kavramların işrâkî-tasavvufî anlamını kavrayabilmek için üç âlem tertibini ve muhtevasını bilmekten ibaret olan temhid-i kâideyi akılda tutmak kaçınılmazdır. Buna göre hakimler indinde alem üç kısımdır: I. Akıl alemidir. Akıl felsefî bir kavram olarak, duyu işâretiyle işâret edilemeyen her bir cevherdir. Akıl her cihetten madde ve müddetten mücerred zattır. Akıl alemi, Lâhût alemi, büyük ceberût ve melekût alemi, rubûbiyyet alemi, gayb alemi, ruhlar alemi, emir alemi olarak da adlandırılır. Bunun mukabili ise, ve II. alem şehadet alemi, mülk alemi, halk alemi ve cisimler alemi denilen alemdir. Bu alem esirî ve unsurî olmak üzere iki kısımdır. Esîrîden kasıt feleklerdir. Unsurîden kasıt, anasır-ı erba´a, mevâlîd-i selâsedir. III. Alem ise, natık nefsler alemidir. Natık nefsler, maddeden mücerred zatlardır. Bu zatlar semâ'viyyatta ve insan nev´inde tasarruf ederler. Bu aleme melekût-i sağîr, kevn-i câmi´, alem-i nâsût ta denilir. Nefs-i natıka yani sultânî rûh, kesifte olan tam latîf bir cevherdir. Sonra Allah nefsleri aşk-laşma (ta´âşuk) taalluku ile birbirlerine bağlamıştır. Aşk-laşma var olmasaydı, nurlar aleminden olan ruhlar karanlıklar aleminden olan nefslere meyletmezlerdi. Nefs-i natıka cisimlere dahîldir, ne hariç, ne bitişik ne ayrıdır. Zira bütün bu nitelikler cisimlerin arazlarıdır ki, nefs onlardan münezzehdir. Ne cisimdir ne de binektir. Filozoflar onu karışımların letafetinden tevellüd eden hayvânî ruh şeklinde adlandırırlar. Hayvânî ruh ilâhî ruh değildir. Ancak ilâhî ruh tasarrufunu bedende bulunduğu müddetçe hayvânî ruh ile gerçekleştirir. Hayvânî ruh bedenden alakayı kestiğinde sultani ruhun tasarrufu kesilir. Nasıl ki, organların varlığı hayvânî ruh olmadan

ölü gibi ise ve bu ruhla diri olurlarsa, aynen bu ruh ta ilâhî ruh olmadan ölü hükmündedir. Hayvânî ruh, organlara nisbetle sırdır. İlahi ruh, hayvânî ruha nisbetle sırrın sırrıdır (sırru's-sır). Sûfîler sır hakkında konuştuklarında ruhu; sırr'us-sırr hakkında konuştuklarında ruhun Hak ile ittisalini kastederler. Ruh, halka nisbetle sırdır. Hak ise ruha nisbetle sırların sırrıdır. Ruhun küçük alemde yani bedende tasarrufu Hakkın büyük alemde yani kevn aleminde tasarrufu gibidir. Kalb şeklinin inasnın tasarrufuna nisbeti arş şeklinin yaratıcının tasarrufuna nisbeti gibidir. Dimâğın insana nisbeti kürsinin Hakka nisbeti gibidir. Duyuların insana nisbeti tabî'at olarak itaat eden yani istitaat sahibi olmayan meleklerin Allah'a nisbeti gibidir. Diğer damarlar ve organlar ise semâ'vat ve arz gibidir.

Ankaravî bu kâideyi zikrettikten sonra âyetin ilgili kısmındaki misbah, zücâce ve mişkât kavramlarını tefsir eder. Buna göre ilâhî ruh misbâh, saflaşmış kalp ve/veya hayvânî ruh zücâce ve zulmânî nefs ve/veya heyulânî cisim mişkât kelimeleriyle metaforlaştırılmıştır. Ve ruh-kalp-nefs alemleri arasındaki irtibat bu üç metafor (istiâre) arasındaki irtibâtın benzeridir. Ankaravî şöyle der: "ruh, misbah gibi hakkânî, ilâhî, ulvî ve nûrânîdir. Nefs, mişkât gibi zulmânî, cismânî, süflîdir. Kalp ise misbah ile mişkât arasında döner durur. Bu sebeple kalb denilmiştir. Kalbin iki yüzü vardır. Birisi ruh canibine, diğeri nefs canibinedir. Ruh tarafından nur, alınır. Diğer taraftan bu iktibas edilen nur nefs mişkâtına feyz verir. Kalbin yüzü nefs tarafına Allahın zikir nuruyla vasıflanarak tecelli ettiğinde, Misbahın zücacesi ondan nurlanarak nur sacar. Kalbin zücacesinden ruh misbahının nurları nefs mişkâtına akseder. Zücaceden mişkât gibi istifâza eder. Nefsin nurlanmasının alameti, taat, muhabbet, şevk, vecddir. Böylece hakîkat canibine cezbedilir. Şâyet nefs tarafındaki yüzü kasvet ve kirlenmeye uğrarsa, ruh misbahı perdelenir ve nur vermeyi yitirir. Dolayısıyla muhalefet, masiyet karanlığı beden mişkâtında zuhûr eder"

Ruhânî mertebe veya ruh-beden ilişkisi açısından yaptığı bu tahlîli I. fasılda olduğu gibi bir üst mertebe yani ilâhî ilim mertebesi açısından da gerçekleştirir ve irtibatlar kurar. Buna göre "Misbah ile kastedilen ayan-ı sabitedir. Zücace, alemlerin ruhları ve feleklerin nefsleridir. Mişkât ise mümkün varlıkların sûretleridir…ayan-ı sabite misbahı, çeşitli ruhlar zücacesini hidâyete erdiren, hükmeden, ziya veren ve nurlandırandır. Zücaceler ise mümkün varlıklarda tedbir eder ve aydınlatır. Bu zücâceler, inci yıldızlar mertbesinde olup, ayanın nurları,isimlerin ziyalarıyla tedbir ederler. Bu hariçte mevcud , mütekevvin olan çeşitli nurlar, ruhların istidad ve kabiliyetlerinin

sebepleridir. Yoksa asılda, ne renk, renk muğayeret ne de muhalefet vardır. Aksine muğayeret zatların istidadlarından kaynaklanır. Nasıl ki, güneşin ışığı muhtelif camlara vurduğunda nurlar camların çeşitli renklerinde zuhûr eder. Yoksa hakîkatte renk yoktur."

III. fasıl: Zeytin ağacının anlamına dairdir. Bununla kastedilen ilim, ağacın yağından kasıt ise ilmin kemâlinden hâsıl olan marifettir. İlim ile marifet arasındaki ilişki sûret ile mana arasındaki ilişkinin benzeridir. Ankaravî zeytin ağacı-zeytin yağı metaforuyla anlatılan bu ilişkinin *Mesnevî*'de geçtiğini bildirir (II, b. 553-557).

Ankaravî'ye göre ilim ile marifet arasında şu fark vardır: "Marifet, sûfî taifesine göre, bir şeyin ayn´ını ihata etmektir. Yani bir şeyin zat ve sıfatıyla hakîkatini zaid bir sûret olmaksızın mahiyeti üzere idrâk etmektir. "bir şeyin ayn´ını ihata etmek" sözümüzle tariften sakındık. İlim ise, idrâk edilen şeyin zatında zaid bir sûretle o şeyi idrâk etmektir. Marifet ise, Allahın zatında, ilim sıfatlarında müsta´meldir. Marifet zevktir. İlim ise perdedir. Marifet ancak arifin marufa yönelik kadri ölçüsünde tahakkuk eder. Arif, mutlak zatın nurlarını ancak Hakkın zatında fena halini gerçekleştirmesi ölçüsünde idrâk eder. Hakkın sıfatlarının idrâki ise, sıfatlarını hakkın sıfatlarında fani kılmasıyla idrâk eder."

Rüsûhî Dede bu faslın sonunda üç fasılda ortaya koyduğu kâidelerin ışığında âyetin tümünü iki seviyede tevile tabi tutar. 1- Rûhânî ve 2- İlâhî ilim seviyesinde.

1. Ruhânî seviyede tevil: "Allah ruhlar olan semâvâtı nurlandırır. Bu bütünüyle onun ezeli ilmindeki istidadı olan şeyi hidâyete erdirmesiyle olmaktadır. Allah kudretiyle, kemâllerini izharıyla ve isimlerinin nurlarıyla bedenler arzını tedbir edendir. Ruh misbahının tenviri, tedbiri ve insani mişkâtta tasarrufu gibi. Sultânî ruh, hayvânî ruh olan zücacededir. Hayvânî ruh, nefsani kirlerden ve cismani hevâcisten saflaşmakla parldayan inci gibi yıldıza benzer. Bu açıdan hayvânî ruh olan zücace ateş saçar. Ya da misbâh yani sultânî ruh, nur verir ve yanar. Hayvânî ve sultânî ruh ateşini rabbani ilim olan ağaçtan alır. İlim ağacı, faydası ve hayrı haddi zatında çoktur. Üstelik dünyevî ve uhrevî bereketlerin aslıdır. En az faydalarından birisi, yiyenin ebediyyen ölmeyeceği meyvelerinden tatmaktır."

2. İlahi ilim seviyesinde tevil: Ulûhiyyet hazreti, mücerred ruhlar olan semâ'vatın ve maddi cisimler arzının nurudur. Bu hazretin nuru zuhûr mertebelerindedir. Tıpkı insan bedeninin mişkâtında ruh misbahının, mişkâtında da hayvânî ruh zücacesinin olması gibi. Yahut insan kalbinin kalp zücacesinde olması. Kalp zücacesi, parıldayan

yıldız gibidir. Dünyevî alakalardan soyutlanmış, sûrî ve manevî bağlardan teferrüd etmiştir. Bu kalp, ledünni ilim ağacından yanar ve parıldar. Ledünni ilim mekânsız ise ve cisimlerle taalluk etmiyorsa, madde ve müddetten mücerred ise, doğu ve batıyla muttasıf değilse, bu ledünni ilim, ne mücerred ruhlar meşrikinden ne de kesif cisimler mağribindendir. Aksine Allah katından hasıl olan ledünni ilim ikisini câmi´ berzahdır. Eğer bu ağacı ateş yakmamış olsaydı, bu mübarek ağacın yağı, ışık saçar, parıldar ve aydınlatmış olacaktı."

IV. fasıl: Ankaravî bu fasılda mebde-me'âd arasında hidâyet kavramını irdeler. Bu aynı zamanda *Mesnevî* şerhi projesinin son kademesi mebde-me'âd konusuna ayrılmasını hatırlatır. Zira "benzer benzerini hatırlatır" ilkesine göre Rüsûhî Dede İşrâkî düşünceye dair telifatının son kısmını mebde ve me'âd konusuna tahsis etmiştir.

Buna göre hidâyet ayan-ı sabite ile ilgilidir ve Allah kimine hidâyet vermiştir yani bazısına ilim verip mutlu kılmıştır; kimine de hidâyet vermeyip cahil bırakmış ve mutsuzlardan yapmıştır. Meşiyyet böyle takdir ettiği için bundan sual olunmaz.

İsmail Ankaravî faslın sonunda nur âyetinin son kısmı olan "Allah dilediğine nurunu verir." Cümlesiyle hidâyet meselesi hakkındaki tahlîli arasında irtibat kurarak Risâlesini neticelendirir: "Bu mana tahakkuk ettiyse, "allah dilediğine nurunu verir." Âyeti sana zâhir olur. Yani sıfatlarının nuru, zatının tevhidini (hidâyeti) kullarından istidadları ölçüsünde dilediğine verir… şâyet dileseydi her nefsi hidâyete erdirirdi. Yani keşf ve müşahade ile işin hakîkatini verirdi, kalplerinin kaynaklarından perdeyi kaldırırdı ki, nefsü'l-emri idrâk etsinler, ve bilsinler ki bazılarının aynları imanı iktiza eder, bazılarının ki küfrü".

2.2.4.2.3. Usûl:

Misbâhu'l-esrâr Ankaravî'nin ifâde ettiği gibi mebde-me'âd konusundadır. Yani Varlığın zuhûrundan, zuhûrun asıl gayesi olan insanın varlıktaki durumundan bahseder. Nur mutlak anlamda bizatihi Varlık olan Hakkın Zat'ıdır. Zât'ın zuhûru nurun tenvirine müsteârdır. Ankaravî bu zuhûru ruhânî seviyede yani ruh-beden irtibâtını öngörerek yaptığı gibi, ilâhî ilim seviyesinde varlık-mahiyet ayrımına dayanarak da yapar. Nur âyetinin tefsiri, bu âyette geçen metaforların bu iki seviye göz önünde bulundurularak açıklanmasıyla gerçekleştirilir.

Eserdeki İşrâkî metafiziğin açıklanmasında Ankaravî'nin klasik istişhâd kaynakları olarak âyet, hadis ve *Mesnevî* beyitleri yeri geldikçe kullanılır.

Eserin en eski nüshası müellif hayatteyken istinsâh edilmiş olduğu anlaşılan 1035/1625 tarihli Sül. Ktp Hacı Mahmud Efendi 2872/1 kayıtlı nüshadır.[192]

2.2.5. Tasavvufî Şiir Şerhleri:

2.2.5.1. *Cenâhu'l-ervâh*:

İsmail Ankaravî'nin dervişlik yıllarında telif ettiği Türkçe eseridir. Diğer eserlerine kıyasla oldukça belîğ bir eser olan Cenâhu'l-ervâh genel olarak dört hikâyeden teşekkül etmektedir. İlk iki hikâye *Mesnevî*'de, III. Hikâye ibare sûreti olarak değil sadece mana açısından *Mesnevî*'den ilhâmla Ankaravî tarafından tahkiye edilmiştir. Son hikâye ise Feridüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *İlâhînâme'*sinde geçmektedir. Son hikâyenin İlâhînâme kaynaklı olması itibarıyla da eserin analizini tezin metodolojisi açısından Ankaravî'nin *Mesnevî* Şerhi projesi ya da *Mesnevî* ile doğrudan alakalı eserler kısmına dahil etmedik. Öte yandan eser özelde sadece Mevlânâ'nın değil, diğer bir çok sûfî-şâirin *Mesnevî'*sindeki beyitlerin şerhini de ihtiva etmektedir.

Sahih Ahmed Dede'ye göre Rüsûhî Dede 1025/1616 senesinde *Cenâhu'l-ervâh*'ın telifine başlamıştır.[193] Risâlenin bitim tarihini ise Sahih Dede belirtmemektedir. Ancak orijinal nüshasını tespit edemediğimiz *Cenâhu'l-ervâh*'ın elimizdeki en eski tarihli müstensih nüshası Ankaravî'nin hâlen hayatta olduğu 1030/1620 tarihine ait olduğuna göre 1025/1616 tarihi ilk planda bize makul gelebilir. Ancak eserin muhtevasından telifin Ankaravî'nin dervişlik yıllarında gerçekleşmiş olması 1025/1616'da Risâlenin telife başlangıç yılı kabul edilmesiyle çelişkilidir. Zira Ankaravî eserin mukaddimesinde kendisini "dervîş İsmail Ankaravî" olarak betimler.[194]

2.2.5.1.1. Maksad:

İsmail Ankaravî *Cenâhu'l-ervâh*'ın mukaddimesinden anlaşıldığına göre eserini Ankara'da Mevlevî dervişiyken ve seyr ü sülûk esnasında kaleme almıştır[195]. Bu da gösteriyor ki hayatı kısmında da söylediğimiz gibi O'nun Ankara'da ikâmet ederken Mevlevî olup her hangi bir şekilde Bayrâmî olmadığıdır.

---

192 Diğer nüshaları için bkz. Erhan Yetik*, a.g.e.,* 103-104.

193 Sahih Ahmed Dede, 292.

194 İ. Ankaravî, *Cenâhu'l-ervâh*, 1a.

195 Nitekim kendisini dibâcede "Dervîş İsmail el-Mevlevî Ankaravî" olarak tanıtırken, dibâcenin sonunu " Allahım, bizlere Mevlevî tarîkatinin sülûkunu kolaylaştır" dua cümlesiyle bitirir. İ. Ankaravî, *a.g.e*, 1a; 7a.

Mevlevî erkânı gereğince sık sık memleketi olan Ankara'dan ayrılıp ulemâ ve urefâ ile sohbet etmek için Anadolu'ya sefere çıkan Ankaravî bu seferlerinden birisi esnasında Konya'ya Hz. Pir'i ziyaret etmek ve âsitânede okunan *Mesnevî*'den istifâde etmek ister. Zira Ankara'da ehl-i hased ve ashab-ı garaz olarak nitelediği Kadızâdelilerden hâli sıkıntıya düçar olmuştur. Sıkıntısını hall eden âsitânenin ziyâretinden tekrar memleketine döndükten sonra kendisinde Ankara'daki ahvâlden dolayı tekrar büyük bir ümitsizlik ve huzursuzluk hâsıl olur. Bunun sebeplerinden birisi de *Misbâhu'l-esrâr* Risâlesini yazmasından sonra Kadızâdelilerin kendisine yönelik inkâr faaliyetidir. Yakın bir dostu kendisinden tarîkat ahvâli ve marifet hakîkatlerine dair belâğati kuvvetli bir eser telif etmesini ister. Fakat Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr*'ından dolayı gördüğü muâmele sebebiyle teliften kaçınır. Israr üzerine *Cenâhu'l-ervâh'*ı yazar. Öte yandan Hz. Hak, Hz. Peygamber ve meşâyih te bu türlü kınama ve inkâr faaliyetlerinden uzak düşmemişlerdir. Özellikle ilk dönemlerinde yoğun bir melamet tavrına sahip olan Ankaravî bu durumu şöyle tavsif eder: "Ve eğer erbâb-ı garaz-ı maraz-ı nihâdın ta'n-ı melâmetten hüssâd ve pür fesâdın şeyn-i melâletinden tab'-ı pür hâlete şeâmet ve nedâmet gelirse ma'lûm Cenab-ı Hz. Hak ki hâlik-i mutlak ve Rasûl-i a'zam (s.a.v.) ki bir güzide-i halkdır; lisân-ı eblehden bir vecihle dûr ve zebân-ı ahmaktan bir nevi' ile mehcûr değillerdir. Beyit: (insanların dilinden peygamber dahi olsa salim bir kimse görmedim. Şâyet suskun olursan ebkem derler. Konuşursan geveze derler. Şâyet gündüz sâim, gece kâim olursan mürâi ve hilekâr derler. İnsanların övgü ve yergilerine aldırma. Allah'tan başkasından korkma, Allah büyüktür. Ve hâsılü'l-makâl-i bahs-i bilâ tâilden fâriğ olup, onun emrine imtisâli farz-ı 'ayn ve makaline inkıyâdı karz ve din mesâbesinde bilip, bu husûsu ünvân-ı sahife-i saâdet ve bâ'is-i rif'at-i rütbet-i dünya ve âhiret bilip, pes dest-i emli dâmen-i kerem-i hubb-i lemyezele muhkem-sâhte ve levh-i gînemi nakş-ı müşevviş-i fikir ve teemmülden pür-dâhte kılıp dileyem ki bir derece-i cinân-nişân makallen sıfatü'l'-efnân (?) müte'ânikatü'l-ağsân-ı bünyân kılam ki, ol hadîka-i 'acîb-i inşânın hâk-i pâki hikâyet-i tarabnâk ve 'uyun-i enhârı cenân-i cinânımdan cereyân eyleyen ibârât ve gülistân-ı revânımdan revân-ı seylâb olan isti'âret ola."[196]

2.2.5.1.2. Mevzû:

Eserin mevzûu yapısal olarak dört hikâye içermektedir. Bu hikâyelerin ilk ikisi sûret ve mana açısından *Mesnevî*'de, üçüncüsü sadece mana açısından *Mesnevî*'de ve

[196] İ. Ankaravî, *Cenâhu'l-ervâh*, 6a-b.

sonuncusu İlâhînâme'de aynıyla yer almaktadır.

1. Eserde ilk hikâye pâdişâh ve üç şehzâdesi hikâyesidir (VI, b. 3583-?).[197] Hem *Mesnevî* hem de Şems-i Tebrîzî'nin Makâlât'ında geçen hikâye *Mesnevî*'nin son hikâyesidir ve üçüncü yani küçük şehzadenin serüvenini içermediğinden tamamlanmamış bir hikâyedir. Hikâye öz-etle bir pâdişâhın üç oğlunu sefere yollamasıdır. Seferden kasıt onları öncelikle imtihan etmektir. Pâdişâh olan babaları oğullarını seferin nihâyetindeki Zâtü's-süver kalesine girmemeleri için uyarır. Ancak oğullar sözü dinlemezler ve kaleyi iç-ten gezmeye başlarlar. Kalenin tam merkezinde bir Çin güzelinin sûret ya da resmini görüp âşık olurlar. Aşklarının sâikiyle Çin güzelini aramaya kendi mizaçlarının verdiği usûllerle yola koyulurlar. Hikâyenin zâhiri bu kısaca bu şekildedir. Hikâyede pâdişâh Tanrı'nın, büyük, ortanca ve küçük oğul nefsin farklı kuvvelerinin ya da müşahhas anlamda bu kuvvelerin mizaçlarına baskın geldiği sâlik tiplerinin, Zâtü's-suver (sûretler sâhibi zat) kalesi ilâhî Zat'ın ya da ilmin sûretlerinden ibaret olan dünyanın, kalenin içindeki Çin güzeli portresi ise dünyanın bâtınında bulunan Tanrı'nın yegâne sûretinin istiâresidir. Ankaravî'nin *Mesnevî* hikâyelerinden özellikle bu hikâyeyi tercih etmesi teorik ve pratik boyutta iki nedenle doğrudan bağlantılıdır. Teorik boyutta eserini yazdığı esnada Mevlevî sülûkunu devam ettiren Ankaravî hakîkat ya da Varlıkın gerçekliği arayışını sürdürmektedir. Zira O'na göre insanın hakîkat bilgisi ancak bir şeyhin terbiyesinde seyr ü sülûk ile tahsil edilebilir. Şehzâdeler hikâyesinin mevzûu da tastamına hakîkatin tahsilidir. Pratik boyutta tercihin sebebi risâlesini Mevlevî sülûkunun bir gereği olarak Anadolu seferinden sonra kaleme almaya başlamasıdır. Şehzâdeler hikâyesi de bir sefer kıssasıdır. Ankaravî tarafından Sûrî ve manevî açıdan iki kısımda değerlendirilen sefer Mevlevî sâlikinin uygulaması gereken bir tavırdır. Şehzâdelerin yolculuğa çıkması 'gibi' sâlik te yeryüzünde müşâhade maksadıyla yolculuğa çıkmalıdır. Ancak bu yolculukta asıl gaye sâlikin yolculuğun sonundakinin ayn'ı olan kendisini yola çıkartanı bulmaktır. Diğer bir ifâdeyle yolculuk ya da sefer kişinin kendisinden kendisine kendisiyle yaptığı bir yolculuktur. Bu anlamda hikâye bir mebde-meâd hikâyesidir. *Mesnevî*'nin ilk (evvel) hikâyesi mebde-meâd konusunu işliyorsa son (âhir) hikâyesi de ayn'ı mevzûuyu işlemektedir.

2. Eserde bir sonraki hikaye, sebelilerin ahmaklığı hikâyesidir(III, b. 2600-2656). Hikâye uzaktakini bile gören kör, keskin kulaklı sağır, uzun elbiseli çıplak

---

197 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 7a.

sürhuyla açılmaktadır (III, b.2628-2656).[198] Bu sürh peşi sıra gelen Sebeliler hikâyesinin kurucu ilkesini bizlere vermektedir. Sürhun mevzûu kendini bilmekten (marifetü'n-nefs) uzak oluştur. Bu uzaklık kendinden başkasıyla taalluk kurmaya sebebiyet verir ki gayeden uzaklaşmaktır. Buna göre uzaktakini ya da başkasının ayıplarını gören ama kendisini ya da ayıplarını göremeyen kördür. Kulağı her şeyi işiten ama kendini ya da ölümlülüğünü işitemeyen sağırdır. Kendisi çıplak olduğu halde uzun elbisesinin başkası tarafından kesileceği vehmine kapılıp dünya elbisesi giyen kimse uzun elbisesi olsa bile çıplaktır. Ankaravî'nin bu vasıflarla tavsif ettiği kimseler özellikle Ankara'da kendisini sıkıntıya sokan Kadızâdelilerdir. Ankaravî onları kendilerine gelen peygamberleri kınayan ahmak münkirlere banzetmektedir. Hikâyenin tercih edilmesindeki maksad da Kadızâdelilerin nâkıslıklarına işârette bulunmaktır. Sürhun son beyti Kadızâdelilerin niteliğini açığa vurmaktadır: "Din usûlünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyiyse bir de ona bak, onu bil. Senin için bu iki usûlden kendi aslını bilmen daha iyidir ey ulu kişi." (III, b. 2655-56)

3. Ankaravî zâhid hikayesi şeklinde adlandırabileceğimiz üçüncü hikâyenin *Mesnevî*'de bir biçimde telif ettiğini zikretmektedir.[199] Hikaye bir zahidin başından geçenleri anlatmaktadır ve ilk hikâye gibi bir sefer kıssasıdır. Hikayeye göre halvet ve uzlette olan bir zahid, halvetten sıkılınca çıkar ve dünyayı müşahade için seyahata koyulur. Seyahattayken aklî açıdan mâhiyet ya da hakîkatini kavrayamadığı üç hadise ile karşılaşır. İlk hadiseye göre yolculuk esnasında zahid çiçek ve ağaçlarla lebaleb dolu bir bahçeye uğrar. O sırada bahçenin sahipleri gelip bir sebep olmaksızın bahçeyi ateşe verirler. İkinci hadise bir takım adamların takati olmadıkları halde sırtlarına büyük taş parçaları yükleyip onları yere düşürüp tekrar kaldırmak sûretiyle taşımaya çabalamalarıdır. Üçüncü hadise dört kimsenin bir eşeği zora sürüp eziyet çektirmeleridir. Bir kişi eşeğin kuyruğundan yapışıp onu geri geri gitmeye zorlarken, iki kişi eşeğin süvarisi diğeri de eşekteki süt vs. gıdalardan azıklanan oburdur. Bu üç hadiseyi sebebini kavrayamayıp hayrete düçâr olan zâhid olayların mahiyetini karşılaştığı yaşlı bir şeyhe sorar. Yaşlı şeyh zahide bunların tasavvufî hikmetini açıklar: ilk hadisedeki bahçelerini ateşe verenler istiğfar ve tevbeden yoksun kaldıklarından amellerinin semeresini alamayan dalalet ehli kimselerdir. Buna göre amel kendi başına yeterli bir şey olmayıp, amelin sonucunun alınması için amelin başında olduğu gibi sonunda da amelin hakiki

---

[198] İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 21a.
[199] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 32a.

müsebbibe sığınmak anlamında tevbe ve istiğfardan bîgâne kalmamak esastır. İkinci hadisedeki taş taşıyan kimseler ise din ahvalinde insan hatadan muarra iken yüklenemeyecekleri amel taşının altına girmeye çalışanlardır. Buna göre de amel ancak kişinin kudret derecesi (tâkât) ya da yetkinliği (kemâl) ölçüsünde söz konusudur. Aksi takdirde yapılan amel herhangi bir faydanın hasıl olmadığı boş bir davranış olacaktır. Veya takatin yetmemesi ve faydanın tahsil edilmemesi sebebiyle amelin müsebbibine isyan ortaya çıkabilecektir. Son hadisenin hikmeti çerçevesinde Şeyh eşeği dünya olarak tevil eder. Dört kişiden ikisinin eşeği sürdüğünü ve bunların da iktidar sahibi dünyayı tedbir eden ricâlullahtan olduğunu keşfeder. Diğer ikisi yani eşeğin üstündeki süt vs. gıdalardan yiyip içenler dünya ehli kimseler olup, ancak derviş süvariler vasıtasıyla dünyadan istifâde eden kimselerdir. Aynı zamanda bunlar eşeğin kuyruğundan yapışıp daha rahat gıdalanmak istemektedirler. Bu durum onların bu dünayadan geçip gitmeye yakın olduklarından dünyayı durdurmaya çalışan kimselerin yaptıklarına işârettir. Şeyh bu esrârdan dem vurduktan sonra kendisinin mükaşefe sahibi bir pir değil azrail olduğunu itiraf eder ve zahidin canını almak istediğini haber verir. Bunun üzerine zahid korkuya kapılıp bağırmaya başlar. Şeyh ona bağırmasının anlamsız olduğunu ve dünya imaretini yıkmanın ve ondan geçmenin kendisi için daha faydalı olacağını müjdeler. Zira her doğuşun bir batışı her ikamenin bir irtihali söz konusudur.

Ankaravî’nin bu hikâyeyi tercihi doğrudan doğruya *Mesnevî* hikâyeleri arasındaki fikrî irtibâtı sağlayan fasl kâidesinde olduğu gibi bir önceki hikâyeyle irtibatlıdır. Önceki hikâyede din usûlünü bilip de kendi aslını ve/veya eşyânın hakîkatlerini kendisinde cem‘ eden kendi hakîkatini bilmeyen ve Seb’eli istiâresine mahmûl olan Kadızâdeli prototipi bu hikayede zâhid figürü ile temsil edilir. hakîkat yolculuğunun başlangıcında olan zâhid karşılaştığı olayların mahiyetini kavrayamaz. Mahiyetin kavranması mahiyeti ârif olan bir şeyhe danışmakla olur ve bu zorunludur. öte yandan şeyh mahiyetleri açıklarken mahiyetin keşfedilmesi için yapılması gerekenleri de söylemektedir. Bu açıdan sülûk ve marifet birlikte alındığında anlamlıdır. Şeyh aslında seyr sülûkta göz önünde bulundurulması gereken temel ilkeleri özetler. Bu ilkeler tevbe, mizac ya da kudret derecesi ölçüsünde ameldir ve dünyayı terk tavrının (zühd) gerçekliğidir. Zira dünyaya ya da sûrî tabî‘ata yönelindiği andan itibaren dünya manevî tabî‘atı yutacak veya perdeleyecektir. Bu da ölüm gerçeğidir. Bu hikâye Kur’an’da geçen Hızır ve Musa hikâyesini hatırlatmaktadır ki, genel anlamda eşyânın görünüşünün aklen bize hakîkatini veremeyeceğini anlatmaktadır.

4. Bu hikâye Ferîdüddin Attar'ın *İlâhînâme*'sinde geçen ilk hikâyedir.[200] Hikâye iffetli bir kadının kocasının hacca gitmesi, kocasının biraderine eşini muhafaza etmesi için emanet bırakması, ancak biraderin hatuna meyledip hatunun kocası olan erkek kardeşine hıyanet etmesi ve sonrasında kadının yolculukta başına gelen hadiselere dairdir. Bu hikâye de diğerleri gibi bir sefer kıssasıdır. Bu seferde kadının başına türlü belalar gelmektedir. Belalardan kurtulmanın yolu ise sabırdır. İşte Ankaravî bu son hikaye ile sosyal düzlemde karşılaştığı türlü bela ve cefalara sabır göstermenin gerektiğini ve ancak sabırlar sıkıntılardan kurtulunabileceğini bizlere anlatır. Şöyle der müellif: "Ey sâlik-i hakîkat ve mâsik-i ezyal-i tarîkat bu kıssa-i pür gussadan hisse budur ki, her kim ki belâ ve kazâya tasabbur ve tahammül edip ve her sitem ve cefâda Cenab-ı Hüda'ya tevekkül kılarsa akibetinde nice safâya ve hâtimesinde hezâr devlet-i bî-müntehâya vâsıl ola."[201]

2.2.5.1.3. Usûl:

Bu dört hikâyenin tahkiyesinde Ankaravî, düşüncesininin bir gereği olarak âyet, hadis ve *Mesnevî* beyitlerini öncelikli şekilde şâhid olarak getirmekle birlikte Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 725/1325) mesnevîlerinden, İbrâhim Gülşenî'nin (ö. 940/1533) eserlerinden beyitler istinbât etmektedir. İsmail Ankaravî *Cenâhu'l-ervâh*'ın yapısını bir cennet bahçesi ile müsteâr kılar ve şöyle der: "…Ol ravza-i cennet gerdârın eşcâr ve ağsan-ı eşcârı ahâdîs ve ahbâr-ı nebevî ve esmâr ve ezhârı ebyât-ı Hazret-i *Mesnevî* ve benefşe-i tabrîsi cevâhir-i zevâhir-i kelâm-ı safa-sıfat Hüsrev Dihlevî ve gül kokusu elfâz-ı gülşeni ve şebnem-i sihrîsi güftâr-ı Hace Attâr ve bülbül-i zâr ve nizârı bu derviş-i mevlevî ola..."[202] Dolayısıyla *Cenâhu'l-ervâh* metni tasavvufî *Mesnevî* geleneğinin temel eserlerinden seçilmiş sözler üzerinden yapılan bir tasavvufî deneme türündendir.

Her bir hikaye anlatılırken konuya muvafık olarak *Mesnevî*nin diğer beyitleriyle de istişhad edilmektedir.

Rüsûhî Dede hikâyelerin takrir üslûbunu şu şekilde ortaya koymaktadır: "ey gûş-i gûnende-i hikâyet-i dil-güşâ ve marifet-i cuyende-i rivâyet-i reviyyet feza ve ibret-nümay bu cevahir ve zevahiri dahi avize-i gûş-i dil kıl ve bu mevâiz ve nesayihi dahi gerden-i canına kılade kılıp ziynet-fezay-ı cemal-i kemâl-i kulub-i ehl-i bâl bil. Hatta bu kelimat-ı hikmet simat ve nikat-ı kudret-i beyyinatın istimaı sebebiyle tahsil-i mekarim-i

---

200 Ferîdüddin Attâr, *İlâhînâme*, trc. A. Gölpınarlı, İstanbul 1947, 41-65.

201 İ. Ankaravî, *Cenâhu'l-ervâh*, 65a-b

202 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 6b.

sıfat ve tekmil-i meratib ve derecat eyleyesin…”[203]

Cenâhu'l-ervâh'ın mevcûd en eski yazma nüshası Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi 2558'dedir. Nüshanın istinsâh tarihi 1030/1620'dir.

2.2.5.2. *Tuhfetü'l-berere*:

İsmail Rüsûhî Ankaravî'nin *Mesnevî* okurken seçtiği beyitler ve bu beyitlerin mana açısından irtibatlı olduğu diğer şâirlerin şiirlerinin derlendip tasavvufî açıklamalarının yapıldığı bir eseridir.

Sahih Ahmed Dede kroniğine göre eser Rüsûhî Dede'nin vefatına yakın 1041/1632'de telif edilmiştir.[204]

2.2.5.2.1. Maksad:

Ankaravî eserinin dibâcesinde *Mesnevî* okurken bazı beyitlerin marifet ve hikmet dolu manalarından kalbinin oldukça etkilendiği ve bu beyitleri her hangi bir klasifikasyon olmaksızın tahrir ettiğini, tahrir ettiği *Mesnevî* beyitlerini açıklarken çeşitli divan ve *Mesnevî*lerden de iktibaslarda bulunduğunu belirtir. Ayrıca hâtırını işrak eden havâtırdan kelimelerine dökülen kendine ait beyitleri de satırlara döktüğünü aktarır. Eserini Mevlevî âşıklarına ve marifet ehline bir hediye (tuhfe) olarak takdim etmektedir. [205] Eser ilâhî ihtiyârın gerektirdiği tarzda müellifin her hangi bir ihtiyârı olmaksızın kaleme sereyan eden aşk ve marifete dair şiir ve açıklamalarından meydana geldiği için Ankaravî'nin 'Uyûn-i İsnâ 'Aşere'den sonra yazdığı ikinci vâridâtı olarak görülebilir.

2.2.5.2.2. Mevzû:

Risâle ilk önce tevbe ile ilgili beyitlerle açılıp sonrasında aşk konusunda

---

203 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 45b.

204 Sahih Ahmed Dede, 300. Sahih Ahmed Dede, muhtemelen yanlışlıkla, eseri ismiyle benzerlikten dolayı *Tuhfe-i Şahidi* şerhi olarak kaydeder. Ancak bildiğimiz kadarıyla kayıtlarda Ankaravî'nin böyle bir eseri bulunmamaktadır. Kayıtlarda bulunmaması Ankaravî'nin Şâhidî'nin *Tuhfe*'sine bir şerh yazmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira Mesnevîhanların Mesnevî'yi okuyup okutmaları için bellemekle hatta ezberlemekle mükellef oldukları metinlerin en başta geleni Şahidi'nin Farsça'nın gramatik bilgisini ve temel kelimelerini Türkçe ifâde ettiği manzûm Tuhfe'sidir. Bu itibarla kendisini Mesnevî'nin hem dil hem de tasavvufî anlam açısından anlaşılmasına vakfeden Ankaravî'nin böyle bir eseri şerh etmesi oldukça akla yatkındır. Nitekim ileride açıklayacağımız gibi *Miftâhu'l-belâğa* bu maksadla kaleme alınan eseridir. Ancak Ankaravî'nin eserlerinden bahseden kadim ve modern kaynaklar *Tuhfe-i Şâhidî* şerhini Sahih Ahmed Dede dışında kaydetmezler. Bu durum Sahih Dede'nin *Tuhfe-i Şâhidî* ile *Tuhfetü'l-berere*'yi ad benzerliğinden dolayı birbirine karıştırdığı sonucunu vermektedir. Bu sonuç Ankaravî'nin *Tuhfe-i Şahidî* şerhi -şâyet varsa- bulununcaya kadar geçerlidir.

205 İ. Ankaravî, *Tuhfetü'l-berere*, 1b-3a.

Mevlânâ'dan beyitler getirilmektedir. Aşk hakkında şu sürhlar yer almaktadır risâlede: "aşkın hâsiyeti (özelliği) hakkında", "aşkın varlığını ispat", "aşkı inkâr edenler hakkında", "âşıkın vasfı", "âşıkın müstağniliği". Bu başlıkların altına *Mesnevî*'den, *Divan-ı Kebir*'in sonundaki rubâîlerden ve Sultan Veled'in *Rebabnâme*'sinden beyitler getirilir. Ankaravî'nin göz hastalığının iyileşmesine vesile olması –ki risâlenin yazılmasına etkileyici bir unsur olmuştur- hasebiyle "Kimyâ-i Ekber" dediği Mevlânâ'nın evliyanın sohbeti hakkındaki beyitleri irâd edilir arkasından. Daha sonra Mevlânâ'nın kendi makamından –ki aşk makamıdır- bahsettiği rubâîsi sıralanmaktadır.[206] Risâlenin başlangıcındaki son sürh "evliyânın sohbeti"ne dairdir. Risâle bu sürhtan sonra sanki bir velinin sohbetinin özelliklerinden olduğu tarzda söz hangi tasavvufî konuya müncerr ise o usûlde devam etmektedir.

2.2.5.2.3. Usûl:

Eserde her hangi bir sistematik metod takip edilmemiştir. Bu, risâlenin vâridât türü olması itibariyledir. *Tuhfetü'l-berere* kullanılan kaynaklar itibariyle başta Mevlânâ'nın *Mesnevî*, *Divân-ı Kebîr* ile Sultan Veled'in *Rebabnâme*'sine dayanmaktadır. Bunun dışında Osmanlı müte'âref tefsir ve hadis şerhleri, tasavvuf klasikleri, İbn Fârız beyitleri ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* ile *Fusûsü'l-hikem* referans gösterilen eserler arasındadır.

Eser dil açısından *Cenâhu'l-ervâh* gibi oldukça beliğdir ve Ankaravî'ye ait "li-müellifihi" başlığı altında yaklâşık 35 Türkçe şiir içermektedir. Şiirlerin muhtevası anlatılan konunun gereğine göre inşâd edilmiştir. Şiirlerinden birkaçı:

Muhammeddir iki âlemde sultân
bu âlem ten gibidir bil ânı cân
Ona cânın içinde eyle menzil
onun hubbünü eyle derd-i dermân
Bulamaz ânı Hakkı bulmayanlar
inan bu söze ey dost gâyet inan
Sırat-ı müstakimdir ol Hüdaya
revân olan o râha buldu cânân
Habîbini bu yolda eyle isbât
habîbin hürmetine minke'l-ihsân. (2a)
mücerred ol halâs ol her belâdan

[206] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 3b-5b.

yeter sana seni yoktan yaradan
ne mâlik ol ne memlûk Hakka kul ol
bulasın sırrı tâ kim Mustafâdan
selâmet istersen şehveti ko
öl ölmezden mukaddem çık aradan
bekâ iklîmine tâ şâh olasın
dolup gonca gibi zevk-i safâdan (21a)

Kapı Allah kapısıdır gayrı terk et ona kaç
mal ve mülkü can ve başı âkil isen ona saç
İstersen kendisinden geri kendini kıl talep
bulan ol şâh-ı kerîmi şâh olur bi-taht u tâç (34b)

2.2.5.3. *Hikemü'l-münderice fî şerhi'l-münferice*:

Tunuslu şâir ve nahiv âlimi Ebu'l-fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî ya da meşhûr adıyla İbnü'n-nahvî'nin (ö. 513/1119) Arapça eseri *Kasîde-i Münferice*'nin bilinen ilk Türkçe şerhidir.

Ankaravî şerhinin önsözünde İbnü'n-nahvî hakkında şu bilgileri vermektedir: "…Bu kasîde-i âlînin nâzımının ism-i sâmîleri Yûsuf b. Muhammed ve künye-i şerîfleri Ebu'l-fadl İbnü'n-nahvî'dir. Kendileri vilâyet-i İfrîkiyye'den medîne-i Tevzer'de hâsıl olmuşlar ve sonra gelip makarrı efâdıl ve emâil olan Kal'a-i Hammad'da karar kılmışlardır. Hazret-i İmam Gazzâlî ile muâsır olup ikisi dahi târîh-i hicret-i nebeviyyenin 513. senesinde dâr-ı âhiret ve civâr-ı Rabb-i izzete nakl kılmışlardır. Ol asırda ol diyârın ehâlî ve ekâbîri bizim diyârımızda Ebu'l-fadl diyâr-ı 'acemde İmâm Gazzâlî'nin adîli ve ol zât-ı şerîfin mesîl ve bedîli bir kimesnedir deyû tefâhur ederler idi ve nice kerâmetini görür giderlerdi."[207]

Ankaravî'nin de kaydettiği gibi Gazzâlî'ye son derece bağlı olan İbnü'n-nahvî'nin, Ramazan aylarında otuza böldüğü *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i her gün bir kısmını okumak sûretiyle hatmettiği kaydedilir. Sufî bir şahsiyet olan İbnü'n-nahvî'nin kerâmetleri derlenip İbn Hirzihim tarafından nakledilmiştir.[208]

---

[207] İ. Ankaravî, *el-Hikemü'l-münderice fî Şerhi'l-münferice*, 3.
[208] İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-nahvî", *DİA*, XXI, 163; Hüseyin Elmâlı, "İbnu'n-nahvî, el-

İbnü'n-nahvî'nin *Kasîdetü'l-münferice* (diğer adlarıyla *el-Ferce ba'de'ş-şidde*, *Ümmü'l-ferec*, *el-Fütûh*, *el-Münferice*) adlı kasîdesini kendisi Tevzer (günümüzdeki adıyla Güney Tunus'ta bir çöl şehri olan Touseur) dışında iken malının gaspedildiğini duyması üzerine nazmettiği rivâyet edilir. Allah'a teslimiyeti dile getiren bu kasîde büyük bir üne kavuşmuş (hâlen Tunus'ta Mütenebbî *Dîvân*'ı ile birlikte en çok okunan eserler arasındadır), sıkıntılı ve kederli insanların virdi hâline gelmiştir. Sübkî kasîdenin ism-i a'zamı içerdiğinde, bu sebeple kasîdeyi dua olarak kişinin duasının mutlaka kabul olacağına inanıldığını söyler.[209]

Kasîde şerhleriyle bir çok defa basılmış (İstanbul 1290, 1302; Bombay 1299; Bulak 1303; İskenderiye 1304) üzerinde şerh, tercüme, tahmîs, tesbi', taştîr, taklîd, muâraza ve tazmîn türü çalışmalar yapılmıştır.[210] Bildiğimiz kadarıyla ilk defa Ankaravî tarafından tercüme edilip şerh edilen eserin bir diğer Türkçe mütercim-şârihi Abdullah b. Hayreddin el-Bergamavî'dir (ö. 1026/1617) (Sül. Ktp. Yazma Bağışlar 4166/4, 41b-75a).

Özellikle Osmanlı tasavvuf çevrelerinde Ka'b b. Züheyr'in (ö. 26/645) Hz. Peygamber'e sunduğu *Kasîde-i Bürde*'si ve yine İmâm el-Bûsîrî'nin aynı adı taşıyan meşhûr kasîdelerinin sâhip oldukları üne yakın denebilecek bir üne kavuşan *Kasîde-i münferice* dua mecmualarının büyük bir çoğunluğuna girmiştir.

Sahih Ahmed Dede'ye göre ve Ankaravî'nin şerh dibâcesinde kaydettiğine göre eser 1040/1631 yılının Şaban ayının başında telif edilmiştir.[211]

2.2.5.3.1. Maksad:

Kasîdetu'l-Münferice ve Tercümesi", *DEÜİFD*, sayı XVI, İzmir 2002, 40. Ankaravî İbnü'n-nahvî'nin bir kerâmetini eserinin dibâcesinde anlatır ki kerâmet kasîdenin yazılmasının sebeplerinden biridir: "… bir sene kendileri Hicâz semtine gitmişler hîn-i firkatte ehil ve 'iyâli ona demişler ki: "gidersiz ve bizi böyle muhtaç bî-kes terk edersiz. Bizim nafakamız ahvâli neye müncer olur ve bize lâzım olan havâyici kim görür ve kim getirir." Filhâl eline bir kâğıt alıp içine bir nesne yazıp onlara verdi. Ve "bunu açmayıp hıfz eylen. Bir âlî kimesne benim vekîlimdir. Ol sizin cümle hâcetinizi görür ve size lâzım olan rûz-i merreyi ir görür" deyip sefer etmişler. Fi'l-vâki' her gün bir kimesne gelip onların masâlihini görür imiş. Bilmezler ki ol şahıs kimdir ve ol kâğıdın içinde mestûr olan nedir. Pes kendileri seferden geldikten sonra ol kâğıdın içinde mestûr olan nedir deyû suâl ettiler. Pes kâğıdı küşâde kılıp onun içinde bu iki beyti yazılmış bulurlar.

هو الذي خلفت في اهلي   ان الذي وجهت وجهي له

وفضله اوسع من فضلي   فإنه ارفق مني بهم

(Yüzümü ona döndürdüm ki onu aileme halef yaptım. O âileme benden daha dostânedir. Onun fazileti benden daha geniştir.) İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 4-5.

209 Şafii, *Tabakât* (Tanâhî), VIII, 55-60; İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 6.

210 Çalışmalar hakkında ve kasidenin tercümesi için bkz. Hüseyin Elmalı, *a.g.m.*, 44-50.

211 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 3.

Eserin şerhedilme maksadını ikiye taksim edebiliriz. Birincisi şârih Ankaravî'ye taalluk eden yönü, ikincisi şerhe muhâtab olan tâlip okuyuculara taalluk eden yönü. İlk yön nazar-ı itibara alındığında kasîdeyi yazan İbnü'n-nahvî'nin yazma maksadıyla şerheden Ankaravî'nin maksadları arasında birkaç açıdan benzerlik ilişkisi kurmak mümkündür. Rivâyet edildiğine göre İbnü'n-nahvî Tevzer dışındayken zorbalar tarafından malının gasbedilmesini duyması üzerine kasîde-i münferice'yi sıkıntılı ve kederli insanlar için inşâd etmiştir. Hayatını yazarken belirttiğimiz gibi Ankaravî'nin de başından buna benzer bir hâdise geçmiş, Ankara-İstanbul arasında ticaret yaparken ticârî malları yol kesiciler tarafından yağmalanmış; sermayesi elinden gidince de kendisini sufî yola yöneltmiştir. Ankaravî kasîdeyi şerhederken İbnü'n-nahvî ile arasında bu biyografik benzerlikten dolayı bir ünsiyyet peyda etmiş olmalıdır. Öte yandan sûfî yolu tercih ettikten sonra da sûfî yolun kesicileri olan Kadızâdeliler (Kâtı'zâdeliler) tarafından da sıkıntıya düçâr olmuş ve vefatına değin elinden tasavvufî sermayesi alınmaya çalışılmıştır. Böyle bir hâlet-i rûhiyye içinde kasîde-i münfericeyi şerhetmesi Ankaravî açısından oldukça anlamlıdır.

İkinci olarak şârih, şerhin dibâcesinde "…asdikâmızdan bâzı hümâm-ı beyne'l-enâm 'Kasîde-i Münferice" denmekle şöhret-i tâm bulan kasîde-i 'âl-i şânı vird-i zebân ve hâtırnişân edinip, ona kemâl-i muhabbet ve ziyâde rağbetten bu fakîr a'nî Şeyh İsmail el-Ankaravî'den Türkî ibâret üzere ona bir şerh yazılmasını ricâ eyledi" derken Mevlevî dostlarının uğradıkları baskı ile sıkıntılı hâllerinin izâlesi için bu kasîdeyi vird hâline getirdiklerine telmihte bulunur. Mevlevîlerin sıkıntılarının giderilmesi için şerhe başlamaktan işlerinin çokluğundan bir süre imtinâ eden şârih Tâiyye ve Hamriyye kasîdelerini okuyan bir muhibbinin ısrârı üzerine şerhini kaleme alır.[212]

2.2.5.3.2. Mevzû:

Kasîde-i Münferice matbû olan Ankaravî nüshasında 40 beyitten müteşekkildir. Bu rakam bazı nüshalarda 50'ye kadar varmaktadır.[213] Kasîde

اشتدي ازمة تنفرجي قد اذن ليلك بالبلج

(ey sıkıntı, şiddetlen ki, ferahlayasın, kuşkusuz senin (karanlık) gecen,

---

[212] İ. Ankaravî, a.g.e., 2-3.

[213] Kasîdeyi şerhederken nüsha tahkîkinde bulunan Ankaravî sahih nüshalarda kasîdenin 40 beyitle son bulduğunu, bazı nüshaların sonundaki dörder-beşer beyit ilavelerin kelâmın nizâmından anlaşılacağı üzere mülhak beyitler olduğunu ileri sürerek itibar edilmemesi gerektiğine dikkate çeker. İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 64.

(aydınlık) sabahın gelişini bildirmiştir.) beytiyle başlamaktadır. Devamla karanlıkları da aydınlatan yıldızların olduğundan bahsedip, güneş karanlığı ortadan kaldırıncaya kadar o yıldızların ortalığı aydınlattığını ifâde ederek, böylece keder ve sıkıntıların da bir çıkış yolu olduğuna, bir kurtuluşu olduğuna dikkat çekmiş… daha sonra, Allah'ın ihsanlarının sınırsızlığını…insanın O'na yönelince her türlü sıkıntıdan kurtulacağını… her şeyin O'nun kudret elinde olduğunu ifâdeyle insanın bu dünyadaki davranışlarına göre; ya aşağıların aşağısına, ya da en yüksek mertebelere yükselebileceğine dikkat çekip… iyi-kötü her şeyin O'nun hükmüyle olduğunu… insanın Allah'ın hidâyetine koşması gerektiğini, salih amel yapmasını, Allah'a itaatın sonucunun güzelliğini vs. belirtip gece namazı kılıp, Ku'ân'ın manasını iyice anlamak için tekrar tekrar okumayı tavsiye etmesi.. vb nasihatlerle sürdürdüğü kasîdesini salât u selâmla bitirir. Kısaca kasîdede işlenen ana tema, sıkıntıya düşmüş insanların sabredip, bunun mutlaka geçeceğine dair Allah'a kemâliyle iman ve salih amellerle teslimiyettir. Kasîdedeki beyitlerin büyük çoğunluğu âyet ve hadislerden ilhâm alınarak inşâd edilmiştir. nitekim Ankaravî ilk beytin Hz. Ali rivâyetli bir hadîs olduğunu söyler.[214]

Ankaravî'nin aktardığına göre bazı şârihler kasîdenin ism-i azamı içerdiğini ileri sürmektedirler. Kasîde şârihlere göre hüzün ve kasvetin def'inde kibrît-i ahmer ve iksîr-i a'zam'dır ve bir dua maksadıyla okunduğunda duanın kabulü kesinlik derecesindedir. Kasîdedeki kırk beyit kırk kere okunduğunda hâcetlerin yerine getirileceği inancı vardır. Ankaravî ise kasîdenin manası anlaşılarak okunup, gereğiyle amel edildikten sonra sadrın inşirah bulacağını ileri sürer ve bunu tecrübe ettiğini aktarır.[215]

2.2.5.3.3. Usûl:

Kasîde şiirde çok az kullanılan ve "feilün" tef'ilesinin sekiz defa tekrarından oluşan "habeb" (mütedârik) bahrinde yazılmıştır.[216]

Beyitlerin şerhi söz konusu olduğunda beyitte geçen kelimelerin sözlük anlamı ve gramataik mâhiyeti verildikten sonra (el-ma'nâ) başlığı altında beyit tercümesi ve gerek kelimelerin remzî açıdan tasavvufî mahiyeti gerekse de beyitte mündemiç olan tasavvufî anlamlar kaydedilir. Tasavvufî anlamların tesbitinde âyet ve hadislere sıklıkla

---

[214] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 6.
[215] İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 5-6.
[216] Ankaravî'nin bahir hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 5.

müracaat edilirken, başta *Mesnevî* beyitleri olmak üzere İbn Fârız Divân'ından da istişhâd da bulunulur.

Ankaravî şerhinin çeşitli baskıları vardır:

1. İstanbul Raymond (Uhuvvet) Matbaasında 1327/1911. 120 sayfa halinde.

2. Mısır Bulak Matbaası 1300/1882. 68 sayfa halinde

3. Hacı Hüseyin Ef. Matbaası İstanbul. 30 Cemaziyelevvel 1314/ 11 Kasım 1896. Tsh. Muhammed Tahir b. Muhammed el-Vedini. (Baskıda kitabın adı *Dürrü'l-münderice* şeklinde geçmektedir.)

2.2.6. Dil ve Fıkha Dair Eserleri:

2.2.6.1. *Miftâhul-Belâğa Ve Misbâhu'l-Fesâha* :

Celaleddin Kazvinî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-miftâh* adlı eseri ile Hâce-i Cihân olarak marûf Mahmûd Giylânî'nin (ö. 886/1481) *Menâziru'l-inşâ* adlı kitabı esas alınarak belâğat, beyân, bedî' ve inşâ ilimlerine dâir Osmanlı kültür havzasında tükçe matbû' ilk risâledir.[217]

Arap dili ve Edebiyatı uzmanları tarafından belâğat ilimlerinin üçüncü dönemi olarak görülen devre, IV./X. yüzyıl sonlarından VIII./XIV. yüzyıl sonlarına kadar devam eden belâğatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başladığı II. Dönemden sonra gelmekte olup, belâğat adına yapılan çalışmaların daha çok Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unun üçüncü bölümünden faydalanarak Hatîb Celâleddin el-Kazvînî tarafından *Telhîsü'l-miftâh* adıyla düzenlenen kitap üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'lîkât şeklinde ortaya çıktığı bir dönemdir. Ankaravî'nin *Miftâhu'l-*

[217] İ. Ankaravî, *Miftâhu'l-belâğa ve Misbâhu'l-fesâhâ*, Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1284/1898, 1. İsâmüddin Mehmed Tâhir Selâm tarafından *Tercüme-i Mizânu'l-Edeb* (İstanbul, 1257/1841, 308 sayfa) adıyla tercüme edilen Mîzânu'l-edeb ismindeki eserinin baskı tarihi daha önce olmakla birlikte bu eser tercüme olduğundan bu süreci İsmail Ankaravî'nin eseri ile başlatmak bu konuda araştırma yapanlar tarafından genel bir yaklaşım tarzı olarak benimsenmiştir. İsâmüddin'in eseri sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedi' olmak üzere beş ilmi kapsamaktadır. Mütercim eserin aslının özlü ifâdelerinin zamanının kullanılan Türkçesi üzere tercüme edilmesinin eserin anlaşılmasını kolaylaştıracağı düşüncesi ile bu eseri tercüme ettiğini açıklamaktadır. Ankaravî'nin de belâğat, beyân, bedî' ve inşâ ilimlerinde Türkçeleştirme maksadı İsmâüddin ile paraleldir. Bkz. M.Yekta Saraç, "Osmanlı Döneminde Belâğât Çalışmaları", *TUBA,* XXVIII/1 (2004), 334 not 102.

belâğa'sı bu dönem ürünleri arasındadır.[218] *Miftâhu'l-belâğa*'nin ilk kısmı *Telhîs*'in Türkçe tercüme ve şerhi olması itibariyle belâğat, beyân ve bedî' ilimlerini ihtivâ eder.

İkinci kısım ise büyük oranda 792-806/1384-1399 tarihleri arasında Dehli'de bir hükümet kuran Hâce-i Cihân diye ün alan Mahmud b. Şeyh Muhammed Giylânî'nin[219] Farsça *Menâzirü'l-inşâ*'sına dayandığı için inşâ ilmine dâirdir. Kitâbet yani yazım sanatının usûlünü kendine konu edinen inşâ ilmini Ankaravî yazışma ya da mektuplaşma usûlüne inhisâr ettirmiştir.[220]

2.2.6.1.1. Maksad:

Hayatı bölümünde de kısmen işâret ettiğimiz gibi İsmail Ankaravî Osmanlı'nın ilk müderrisi olan Davud Kayseri ile başlayı Molla Fenârî ile daha sonraları da devam eden ulûm-i 'âliyye (yüksek ilimler) yani metafizik ilimlere mebde ve mebne olan ulûm-i âliyye (âlet ilimleri) yani belâğat/dil ilimlerini tahsîl için Mısır ve Mâverâünnehir'e gitme geleneğini takip ederek Mısır'a gitmiştir. Mısır ulemâsından belâğat ilimlerini tahsîl eden ve hatta bazı kaynaklara göre burada kadılık yapan Şârih Ankaravî, *Miftâhu'l-belâğa*'sının dibâcesinden anlaşıldığına göre medrese ilimlerini medrese dışında tahsil etmek isteyen bazı dervişlerine *Telhîs*'i açıklamayı amaçlamıştır. Nitekim Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ına Taftazânî tarafından yazılan *Mutavvel* isimli şerh Osmanlı medrese sisteminin ilk programı olarak görebileceğimiz "Hâşiye-i Tecrîd" medreselerinde öğretilmektedir.[221] İşte Ankaravî Arapça olan *Mutavvel* yerine medreseye gitmeyip de tekkede sâkin olan bazı dervişlerinin talebi üzerine Telhîs'e Türkçe şerh kaleme almıştır. Bu durum diğer eserlerinde güdülen maksadla da doğru orantılı olarak gerek medrese ilimlerini gerekse de tekke ilimleri diyebileceğimiz tasavvufî ilimleri Türkçeleştirme faaliyetini içererek medrese dışında kalan daha geniş kitlelerin zâhirî ve bâtınî ilimler açısından aydınlanması amacına işârette bulunur. Bu amaca matuf olarak Ankaravî'nin

---

[218] Belâğat ilminin geçirdiği dönemler ve verilen başlıca eserler hakkında bkz. Hulûsî Kılıç, "Belâğat", *DİA*, V, 380-383. Bu dönemin Osmanlı coğrafyasındaki literatür açısından manzarası için bkz. M.Yekta Saraç, *a.g.m*, 311-344.

[219] A.Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları*, II, 275.

[220] İnşâ sanatının Arap, Fars ve Türk edebiyatındaki mahiyet ve literatür açısından açılımı için bkz. İsmail Durmuş, "İnşâ-Arap Edebiyâtı"; Mehmet Kanar-Rıza Kurtuluş, "İnşâ-Fars Edebiyâtı", Mustafa Uzun, "İnşâ-Türk Edebiyâtı", *DİA*, XXII, 335-339.

[221] M.Yekta Saraç, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Belâğat İle İlgili Eseri ve Bu Eserdeki Edebî Terimler", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyâtı Dergisi*, XXXI (2004), 282.

ilimlere giriş mâhiyetinde olan dil bilimlerini Türkçe ifâde etmeyi başarması O'nun Osmanlı İlim dünyasında orijinal ve anlamlı bir konuma sahip olduğunu gösterir.

Rüsûhî Dede eserinin girişinde *Miftâh*'ın Muhammed Sâdık Çelebi adında dervişlerinden birisinin[222] şiir sanatıyla inşâ ilminin öğrenilmesi amacıyla istekte bulunması üzerine telif edildiğini kaydeder. Ancak müellifimiz bu ilimlerin öğrenilmesinin ancak belâğat ilminin bilinmesine dayandığını ifâde ederek, kitabının ilk kısmı olan belâğat, beyan ve bedî' ilimlerini, ikinci kısım olan şiirdeki sanatlar (muhassenât) ile inşâ ve/veya kitâbet sanatına mukaddime yapar. Diğer bir ifâdeyle kitabın telif tarzıyla irtibatlı olarak kitabın telif maksadı biri aslî diğeri arazi olmak üzere iki kısımda değerlendirmek müellifin dibâcedeki açıklamalarından çıkarılacak zorunlu sonuçtur. Zira maksad ya da niyet Ankaravî'ye göre yapılacak fiilin değerini belirleyen yegâne unsurdur. Müellif önce kitabın arazî maksadını "…kitabın cümle fevâyidinden biri sanâyi'-i şi'iriyyenin bilinmesine vesîle ve bedâyi'-i inşâiyyenin fehm ü iz'ân kılınmasına bir hoş zerî'adır."[223] Cümlesiyle ortaya koyar. başka bir tabirle şiir ve inşânın bilinmesi belâğata meşrûttur. Belâğat ilmi kendi başına değerli bir ilim değildir. Zira bir ilmin malumu değerli olduğu takdirde o ilim değerli olur. Ya da bir sanatın mevzûu değerli olursa o sanatın da değerli olması zorunludur. Bu itibarla arazî seviyede belâğat ilmi ancak şiir sanatlarını ve inşâyı bilmek, anlamak ve anlama derecesinde şiir inşâdında ve yazışmalarda tatbik edilme ile değerini kazanır. Bununla birlikte Ankaravî bu maksadın da arazi olacağını bu ilimleri telif, talim ve taallüm etmedeki aslî maksadın *Mesnevî*'yi, Kur'an âyetlerini ve hadîsleri anlamak olduğunu ileri sürer. Zira bu üçündeki mana vecihlerini bilmek manaların kalıbı olan lafızların mahiyet ve kısımlarını bilmekle mümkündür. İşte bize bu imkânı sağlayan ilim en başta belâğat ilmidir. Dolayısıyla Ankaravî belâğat ve şiir sanatları ilmini *Mesnevî*'nin, âyetlerin ve hadislerin anlaşılıp tevil ve şerh edilmesi için âlet kılmıştır ve eserini de bu maksadla telif etmiştir. Ankaravî bunu şöyle ifâde eder: "…Bâ-husûs Kitâb-ı *Mesnevî*'nin vücûh-i ma'ânîsinden râfi'-i nikâb olmak ve ruhsâre-i nikât ü fehâvîsinden def'-i hicâb kılmak bu (belâğat) ilmini bilmeye merhûn ve menût; belki ahâdîs-i nebeviyyenin nice belîğ olduğunu bilmek ve kelâm-ı ilâhînin ne mertebe mu'ciz olduğuna 'âlim olmak nazm-ı şerifin elfâz-ı belîğasında mevzû'a olan esrârın vücûhundan keşf-i estâr kılmak bu fende mâhir olmaya

[222] Gölpınarlı Keşfu'z-zunûn'dan naklen Derviş Ganem'in de böyle bir istekte bulunduğunu ileri sürmektedir. Bkz. A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları*, II, 275.

[223] İ. Ankaravî, Miftâhu'l-belâğa ve Misbâhu'l-fesâha, 3-5.

mevkûf ve merbûttur."[224] Ankaravî bu gâyeyi taşımayan kişinin dil ilimlerini öğrenmekle ancak şöhret sâhibi olacağını ve bu sûretle de daha değerli olanı terkedip değersiz olanı tercih edeceğini bildirmektedir.

İsmail Ankaravî'nin *Miftâhu'l-belâğa ve Misbâhu'l-fesâha*'sını yazmaktaki maksadı iki genel kısımda değerlendirilebilir. Birinci maksad eserin birinci bölümündeki belâğat ilmine taalluk eden yönü –ki belâğat ilminin telif ve talimindeki maksadları asli ve arazî olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştik- ikincisi eserin ikinci ve son bölümü olan inşâ ilmine taalluk eden yönüdür. İnşâ ilminin telif ve taliminden güdülen maksad da aslî ve arazi olmak üzere iki kısımda değerlendirilmelidir. Arazi maksad sınırlı bir maksad olup sadece her tür yazışma sanatını ya da edebini bilmeye inhisar eder. Aslî maksad ise arazî maksada dayanmakla birlikte arazi maksadın aslî olan maksadı gerçekleştirme şartına bağlı olarak değer ifâde eder. Buna göre sufî edebi yazı seviyesinde gerçekleştirilmesi olan aslî maksad, arazi maksad olan inşa sanatını ya da genelde kâtibin kitabette uygulayacağı edebi bilinmesinden intâc eder. yani Ankaravî'ye göre inşâ ilminin bilinmesi tekke muhitindeki sûfilerin kesbettikleri sûfî ahlâk ve edebi yazı seviyesinde gerçekleştirmeleriyle maksadını taayyün ettirecektir. Aksi takdirde aslî maksad gütmeden sadece belâğatin bilinmesi için belâğat öğrenmek gibi maksadsızlıktan öte bir durum ortaya çıkmayacaktır.[225]

Mevlevî gelenek açısından değerlendirdiğimizde pir Mevlânâ'nın Mektûbât'ı inşa ya da mektuplaşma sanatının zirve tarzlarından birisi olarak Mevlevî meşâyih ve dervişlerinin takip etmesi gereken tarzlarından birisidir. İşte Ankaravî bu hususu yani Mevlânâ'nın telif tarzını göz önünde bulundurarak dervişlerine inşâ ilmini öğretmek maksadı da gütmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

2.2.6.1.2. Mevzû:

İsmail Ankaravî eserin mevzû açısından yapısını dört bölüme taksim ederek tanıtıyorsa da dört bölüm/bab temelde iki bölümle çerçevelendirilebilir. I. bölüm belâğat ilmine dairdir ki alt ilimleri/bölümleri olarak a) kelime ve kelâm (I.bab), b) beyan (II. Bab) ve c) bedi' (III.bab) ilimlerinden teşekkül eder. II. bölüm ise inşâ ilmine dairdir.

I. bab kelime ve kelâm hakkında olup, bu bölümde isnâdın çeşitleri ve belâğatın tarifi başlıklı iki fasıl/alt bölüm vardır.

---

224 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 5.
225 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 180.

II. bab “ilm-i beyâna müteallik olan kavâid ve ıstılâhâtı beyân eder”. Bu bölümde önce teşbih, sonra sırasıyla hakîkat ve mecâz, mecâz-ı mürsel, istiâre, kinâye ve son fasılda ta‘rîz, telvîh, remz, işâret konu edilir.

III. bab “şiirin aksâmını ve bedî‘a müteallik olan bazı muhassinâtı beyân eyler.” Bu babda gazel, kasîde, musammât, müstezâd, muammâ, murabba‘… konu edilir. daha sonra birinci fasılda seciin mâhiyeti, ahkâmı, aksâmı; “ilm-i bedî‘in beyânı” başlıklı ikinci fasılda tezâd, leff ü neşr, iştikâk, kalb… gibi bedî‘ ilminde konu edilen sanatlar yer alır.

IV. babda inşâ ilminin mâhiyeti ve mevzûu işlenir. Daha sonra yazışmanın (kitâbet) kısımları, rükünleri ve şartları açıklandıktan sonra, hilâfetnâme, mürîdin şeyhine yazdığı mektup, tehniyetnâme (tebrik mektubu), taziyetnâme, şefaatnâme, mektûba yazılan hitâb, mektûba verilecek cevâbî mektubun keyfiyeti örnek sûretlerle îzâh edilir.

2.2.6.1.3. Usûl:

İsmail Ankaravî *Miftâhu’l-belâğa ve Misbâhu’l-fesâha*’yı maksadına matuf olmak üzere özellikle beyân ve bedî‘ kısımlarında söz sanatlarına şâhid olması itibariyle *Mesnevî* beyitlerini, âyet ve hadisleri kullanır. Bu özellik belki de eserin diğer Telhis şerhlerinden ayıran mümeyyiz vasfıdır. Bununla birlikte Ankaravî “…büleğâ ve şu‘arânın mahalle münâsib olan ebyât-ı belîğası ve fârisî ve arabî ile câ-be-câ tezyîn ve tahliye olunup…” diyerek geniş bir edebî literatür ve şâirlerin beyitlerini kullandığına imada bulunur. Özellikle beyan ve bedî‘ ilmine ait dil sanatlarının kullanımına Arapça ve Farsça’dan ayrı ayrı misâl verirken Arapça ve Farsça yazılmış manzûm eserlere sıklıkla başvurur. Bunların başında Ebu’l-‘alâ el-Ma‘arrî (ö. 449/1057), Enverî (565/1169), Harîrî (ö. 516/1122), İbn Fârız, İmrü’l-kays (ö. 80/545), Kâtibî (ö. 675/1277), Molla Câmî (898/1492), Mütenebbî (ö. 354/965) gelmektedir.

Eser İstanbul Tasvir-i efkâr matbaasında 20 Rebîülâhir 1284 senesinde basılmıştır.

Fatih Ülken, *Şeyh İsmail Ankaravî’nin Miftahu’l-belağa ve Misbahu’l-fesaha* EÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1999, 87 y. adlı çalışmada eser matbû

nüshadan transkiribe etmiştir.

2.2.6.2. *Keffu'l-lisân ´an hükmi'd-duhân*:

Duhân (Tütün/Sigara) içmenin şer'î ve aklî açıdan meşruiyetinin tartışıldığı bir eserdir.

XVII. asır tütün ve kahvenin bir çok açıdan tartışıldığı bir dönemdir.[226] Ankaravî de bu tartışmaya katılanlar arasındadır.

İsmail Ankaravî'den başka Osmanlı sûfîlerinden tütün hakkında yazan

---

[226] Tütünün ne zaman ve ne amaçla Osmanlı topraklarına girdiği, ekimi, kullanımı ve içiminin yaygınlık kazandıktan sonra ne zaman ve ne amaçla yasaklandığına dair Osmanlı müverrihleri tarafından farklı kanaatler vardır. Peçevî târihine göre 1009/1600 (Peçevî İbrâhîm Efendi, *Peçevî Târihi*, I, 259), Nâimâ târihine göre 1015/1606 yılında İngilizler tarafından Osmanlı topraklarına getirilmiştir. Mehmed Şem'î'nin tarihine göre ise sigara içimi III. Mehmed dönemi 1012'de başlar. (Mehmed Şem'î, *İlâveli Esmâu'-tevârîh*, 70-72) Kâtip Çelebi ise ilk zuhûrun 1010/1601'de vukû bulduğunu ve İngilizlerden Fransızlara ve onlardan da bize geldiğini ileri sürer. İsmail Ankaravî ise her hangi bir tarih vermeden getirenin İngilizler olmasının muhtemel olduğunu söyler. (İsmail Ankaravî, Keffü'l-lisân, 4b.)Tüm tarihçilerin ittifakıyla tütünün ilk defa Osmanlı'ya girmesi, Amerika'nın keşfi esnasında hastalıklara şifa olması sebebine binaen icadında olmasına paraleldir. (Rüsuhi Baykara, "Osmanlı Devletinde İlk Tütün İçme Yasağı ve İktisâdî Sebebi", *Tarih Dünyası,* III/23 (1953), 993.) Ancak başka bir paralellik keyif verici olması hasebiyledir. Tütün ekiminin Osmanlı'da artması özellikle tütün içimiyle doğru orantılıdır. Fakat ekimin artması yasaklanmasını da beraberinde getirmiştir. Osmanlı'da tütün ya da sigara içmenin ilk defa yasaklanması sağlığa zararlı olduğu gerekçesi ile değil, sigara içiminin fazlalaşması tütün ekiminin artmasına ve tütün alım fiyatlarının fazlalaşmasına sebep olduğundan ötürü iktisadi gerekçelerden ötürüdür. Ve "neyh-i sultânî" denilen ilk yasaklama IV. Murad zamanında değil I. Ahmed (cülûsu 1012/1603, vefatı 1026/1617) devrindedir ve Sultanın nehyine dair fetvayı Şeyhülislam Hocazade Mehmed Efendi (ö. 1024/1615) vermiştir. (İlk yasaklamaya sebep olan hadise şöyledir: "Sarayda yakılan mumlar ve hekimbaşının yaptığı bazı ilaçlar için saraya balmumu lâzımdı. Bu mum ekseriya Manisa ve Biga sancaklarıyla havalisinden satın alınırdı. Yine lâzım olan bu mumun satın alınması için Manisa sancağında bulunan kadılara hüküm gönderildi. Gelen cevaplardan anlaşıldı ki o havalide yetiştirilen tütünün böceklenmesine mani olmak için mebzûl miktarda balmumu kullanılıyordu. Bu talebin çokluğu balmumunun fiyatını birdenbire müthiş yükseltmişti. Eskiden kantarı 1400 akçe iken 2400 akçe olmuş ve bulunması güçleşmişti. Böylece saray çok zarar görüyordu. Bunun üzerine Manisa ve Biga sancaklarındaki kadılara ahâlîye tütün içirmemeleri ve ekdirtmemeleri emrolundu." *Başbakanlık Arşiv Genel Müdürlüğü, Mühimme Defteri* no: 80, shf. 232 (582 no'lu kayıt; 29 Zilhicce 1022/10 Şubat 1614 tarihli evrak); Rüsûhî Baykara, *a.g.m.,* 993-994.) Sosyo-ekonomik sebeplerle başlayan tütün yasağı, tütün ekiminin ve içiminin önüne geçememiş, içimin artması oranında yasağa şer'î boyut eklenmiştir. Peçevî tarihinde 1045/1635 tarihine gelinceye kadar tütünün çok yaygınlaştığını (Peçevi, *a.g.e*., 259.); Mehmed Şem'î ise bu yaygınlaşmanın önüne geçmek için 1043/1633'te IV. Murad tarafından tütünün yasaklandığını nakleder. (Mehmed Şem'î, *a.g.e.*, 70-72.) Hatta Kadızâde IV. Murad'a tütün içenlerin öldürülebilirliğine dair fetva vermiştir. (Uzunçarşılı, III/I, 197, 365; A. Mumcu, 109.) Tütünün tahrimine dair verilen Şeyhülislâm ve yerel kadılar tarafından fetvalar oldukça fazladır. IV. Murad'ın vefatından sonra bazen men etme bazen ruhsat verme şeklinde vaziyet idare edilip giderken kendisi de bir tiryaki olan Şeyhülislâm Bahâî Efendi (ö. 1063/1653)'nin helâl olduğuna dair fetvasıyla tütün içimi tekrar revaç bulmuştur. (Bazı kaynaklarda Mevlevîliğine tesâdüf edilen Şeyhülislâm Bâhâyî'nin gördüğü bir rüya sebebiyle Gelibolu Mevlevîhânesi Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede'ye ihlâs getirmiştir. Bkz. Nâimâ, *Târih*, V, 153'den nakleden: S. Nüzhet Ergun, *Şeyhülislâm Bahâyî Efendi*, İstanbul 1933, XVII; S. Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, 666; Necip Fâzıl Duru, "Mevlevî Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi", *Tasavvuf*, XI (2003), 157. Öte yandan gerek ulema kesimi tarafından gerekse de sûfîyye taifesi tarafından bir çok Risâle telif edilmiş, mesele geniş boyutlarıyla tartışılmıştır. En büyük tartışma tütün hakkında oldukça katı bir tavra sahip olan Kadızâdeliler ile sûfiler arasında gerçekleşmiştir.

Abdülganî Nablûsî’nin (ö. 1143/1731) *es-Sulh beyne’l-ihvân fî Hükmi İbâhati’d-duhân* adlı eseri bu konuda en geniş hacimli risâledir ve Nablûsî tütün içmenin mubâh olduğunu ısrarla savunur. Hatta dervişleri uyanık tutması hasebiyle hükmü müstehab derecesine vardırır (Sül. Ktp. Bağdatlı Vehbi 539, 50 vr.).

Ankaravî’nin tütün risâlesinden ne tarihçiler ne de araştırmacılar her hangi bir şey bahsetmemektedirler. Bu itibarla ne zaman yazıldığına dair risâle nüshasında dahi her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. Müellif sadece tütün içme konusunun Mısır’da bulunduğu sırada da ulema tarafından çokça tartışıldığını söylemekte ve risâlesinin sonunda tütün hakkındaki “nehy-i sultânî”ye muhâlefet etmektedir. Osmanlı’da tütünün ilk olarak Sultan I. Ahmed tarafından Şeyhülislâm Hocazade Mehmed Efendi’nin fetvasıyla yasaklandığı sâbit ise Ankaravî’nin muhâlefeti bu fetvâya yöneliktir. Zira fetvanın tarihi 1022/1614’tür. Yoksa tütüne dair daha fazla bilinen IV. Murad’ın 1043/1633 tarihli nehyine dair Ankaravî’nin muhalefeti söz konusu olamaz. Çünkü bu tarihte vefat etmiş bulunmaktadır. Bu itibarla risâlesinin yazım tarihi hakkında sadece 1022/1614’ten sonradır denilebilir.

2.2.6.2.1. Maksad:

İsmail Ankaravî risâlenin dibâcesinde kendisine tütün içmenin hükmünün sorulduğunu ve bu konuda bir Risâle yazmasının istendiğini; ancak bu isteğe sükût ile cevap verdiğini anlatır. Ankaravî’nin istekleri cevapsız bırakması çevresindeki tütün tartışmalarının azalmasından ziyade artmasına sebep olunca istihâreye yatar ve risâleyi yazmaya başlar. Risâle Ankaravî’nin yakın dostlarından Ahmet Paşa’ya (muhtemel Mısır Hidivlerinden) ithâf edilir.[227]

Ankaravî’den fıkhî bir meselede risâle yazmasının talep edilmesi ve görüşüne başvurulması O’nun fıkıhtaki uzmanlığının ve medrese ilimlerine vukûfiyetinin bir göstergesidir.

Şârih’in tütün içmenin hükmü hakkındaki bu risâleyi telif etmesini tarihsel açıdan iki maksada dayandırmak mümkündür:

1. Kadızâdelilere yönelik bir tavrın gereğidir. Nitekim Ankaravî tütün içmeyi tahrim eden bu kesimin verdikleri hükümde aşırıya kaçtıkları; hatta istidlâlde hatalı

[227] İ.Ankaravî, *Keffu’l-lisân*, 1b-2a.

davrandıklarını ileri sürer. Kâtip Çelebi'nin tahrim hükmünü veren isimlerine örnek olarak gösterdiği Cerrâh Şeyhi İbrahim Efendi'ninvaazlarında toplumu yanlış yönlendirdiği ve semâ' konusundaki menfi tavrı göz önünde bulundurulduğunda, İsmail Ankaravî'nin *Risâle-i Tenzîhiyye*'de güttüğü maksadla paralel olarak bu risâleyi de O'na reddiyye maksadıyla telif edildiği söylenebilir. Ancak bu maksad Cerrâh Şeyhi gibi düşünen tüm zâhir ehlini kapsamaktadır.

2. Yakın planda Mevlevîlere uzak planda tüm sûfîlere yöneliktir. Bilindiği üzere günümüz dâhil târih boyunca tekke çevrelerinde tütün kullanımı kısmî de olsa yaygındır. Muhtemelen bu yaygınlığı gören Ankaravî'nin Kadızâdelilerin bu konudaki sûfîlere yönelik kınamalarını def etmek için böyle bir risâleyi kaleme almış olabilir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin dediği gibi Ankaravî de verilen tahrim hükmünün halkın sosyo-psikolojik hâlini bozacağı kanaatindedir.

2.2.6.2.2. Mevzû:

İsmail Ankaravî risâlenin girişinde şer´î deliller, helal, haram ve mubah tanımlamaları yaptıktan sonra tütün içme hakkındaki görüşünü bir mukaddime şeklinde ortaya koymaktadır: "tütün içmenin çirkin olduğunda şüphe duymuyorum ve tütün hakkında övücü konuşanı da kabul etmiyorum. Ancak ben tütün içmenin haram olduğuna kâil değilim. Nitekim ilim sahibi olmayan bazı kimseler şâri´den (a.s.) her hangi bir hüküm vârid olmadığı halde, kalplere şifa vermeyen, örümcek ağından dahi gevşek ve tabut taşımaktan daha hafif delillere yapışarak tütün içmenin çirkinliğinde mübalağa etmişlerdir."[228]

Müellif tütün içme hükmünün istinbâtında faydalı olacak dört usûl kâidesini açıklar: 1. eşyânın bi'setten önce hükmü yoktur. bu durumda üç durum söz konusudur. Tevakkuf, ibâha ve hatar (sakınma). Hanefîliğe bağlı olan Ankaravî Hanefi görüş olan tevakkufu benimser. Yani Hz. Peygamber bize ne bildirdiyse alır, nehyettiğinden sakınırız. İki durumdan birisi söz konusu değilse susmak asıldır. 2. I. asırdan sonra ortaya çıkan her hâdis –ki Hz. Peygamber devrinde de vâki olmamışsa bid'attir. Bid'at 3

[228] İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 1b.

türlüdür: hasene, kerahe, haram. Tütün içme keraheten bid'attir. 3. haram ancak şüphe olmaksızın kesin bir delille söz konusudur. Delil âm olup daha sonra ârizî bir illetle tahsis veya bir kısmı neshedilirse ya da tevile açık olursa kat'î delille istidlâl ortadan kalkar ve delil zannî olur. Tütün içme konusunda da her hangi bir kat'î delil yoktur. 4. hükümleri bilen, helâli haramdan ayırt eden için şâriin kelâmındaki mutlak ifâde her mahaldeki kayıt ve şartları kuşatma imkânına sahip olmayacağından çeşitli şart ve kayıtlarla takyid edilebilir. Zira şâri' mutlak kelâmını başka bir zaman ve zeminde çeşitli şartlarla hazfedilme ihtimâline göre yapılandırır. Yani mücmel olan şey başka bir mahalde tafsil edilir. zira şâriin her bir şeyde illet ve hikmeti vardır. Bu ilâhî rahmetin genişliğinden ötürüdür. Sorun bu hikmeti idrâk etmede yatmaktadır. Hikmet idrâk edilmediği müddetçe hüküm gereği gibi idrâk edilmez. Zâhirî fıkıh ilmi idrâk edilene nisbetle eksiktir. İdrak etme sadece istinbâtı bilmekle hâsıl olmaz. Din kuvveti ya da bâtınî çaba gerektirir. Eşyâya bazı şeyler ârız olur ki hükümlerinin değişmesi icap eder. zarûret anında haram helâl, helâl haram olabilir. Dolayısıyla zâhir fukahâ idrâke konu olan şeyleri bilemez ve temyizi de yoksa hükümlere vâkıftır denilemez.

İsmail Ankaravî böyle kimselerin tahrimde bulunurken ileri sürdükleri 15 delile[229] sırayla cevap verir. Eserinin sonunda şu değerlendirmeyi yapar: "Tütün içme bidat ve kabihtir. Ancak hükmü meçhuldür. Dinde güvenilir olan kimse onun haram veya helalliğini öne süremez. Mezhep imamlarından bu konuda bir bilgilendirme söz konusu değilken konuşma yapmak bile haram hükmünün nakledilmesinden daha büyük bir şeydir. Zira ileriye doğru tesiri olan zarar halihazırdaki genel zarardan daha büyüktür. Özellikle de haramlığı söz konusu edildiğinde bir fitne ve/veya müslümanlar arasındaki kaynaşmayı zedeleme vakıası terettüp ederse… Oysa ulema insanlara akılları ölçüsünde muhatab almakla emrolundular. Üstelik meşhûr ve kabul edilmiştir ki münker olan bir nehy kendisine bir zarar ya da mefsedet terettüb etmediği müddetçe caizdir. Nehyeden bilir ki sonsuzca nehyedilen şey kalplerin birbirinden nefret duymasına sebep oluyorsa o nehyin terki caizdir. Zira o nehy faydasız ve geri dönüşü olmayan bir sözdür. "el-iştibâh ve'n-nezâir"deki temizlik bahsinde denir ki: "şâyet bir kimse başkasının üstündeki

[229] Deliller şunlardır: "1. tütün israftır. İsraf haramdır. Tütün de haramdır. 2. tütün zararlıdır. Her zararlı haramdır. Tütün haramdır. 3. tütün sarhoş edicidir. Her sarhoş eden haramdır. Tütün haramdır. 4. tütün bidattir. Bidat haramdır. Tütün haramdır. 5. Tütün pistir. Her pis haramdır. Tütün haramdır. 6. kokusu da soğan sarımsak gibi pistir. 7. tütün içmek ehl-i kitaba benzemek gibidir. 8. zira ingilizlerde ortaya çıkmıştır. 9. tütün toprak gibi yerin bir parçasıdır. 10. tütün içen yalancıdır. Çünkü tütünü şarab (içki) olarak adlandırır. Oysa tütün şarap değildir. 11. tütün içen cinne benzemiştir. Zira cinler de ağızlarından duman çıkarırlar. 12. geçmiş kavimler tütün içmek yüzünden helâk olmuşlardır. 13. "semâ' âşıkâr bir duhânla getirilince" âyetinde geçen kıyamet alametlerinden olan duhân bu duhândır. 14. isrâ sûresinde geçen Âdem'in yaklaşmaktan men edildiği ağaç tütün bitkisidir. 15. hz. Peygamber "bir zaman gelecek ki ümmetim tütün içecek. Oysa o iblisin dışkısıdır." hadisi haramlığına delildir. İ. Ankaravî, *a.g.e.,* 3b-5a.

elbisede bir pislik görse ve zann-ı galibiyle “ona haber versem bu pisliği giderir.” Derse, haber vermesi o kimseye vacib olur. Aksi takdirde olmaz.” Bununla birlikte evlâ olan sigarayı bırakmaya muktedir olanın sigarayı terketmesidir. En azından namaz ve iftar vaktinde içmemesi, içtiğinde ise ağzını yıkamasıdır. Zira namaz ve oruçta matlub olan ağız kokusunun kokmasıdır. Namazdan sonra da kötü kokunun gitmesi için ağzını misvaklaması lâzımdır. Zira sahih hadiste buyurulduğu üzere birisi namazda kıraata başladığı zaman bir melek ağzına girer ve okuyanın ağzından meleksiz hiçbir şey çıkmaz.” Tütünün terkiyle o kişiye en az zarar erişirse evlâ olanın takyidi caiz olur. Kesin olarak bilinir ki tütün içen içmeyi terkettiğinde kendisine zarar erişirse terketmemesi caizdir. Afyon içenin durumu da her ne kadar içmek tehlikeli olsa da böyledir. Zira “zaruretler sakınılması gereken şeyleri mubah kılar.” Tütünün yollarda veya kahvehanelerde içilmesi caiz değildir. Özellikle Sultan’ın nehyinden sonra şehadeti düşürür ve anarşiyi körükler. Oruçlunun tütün ile iftar etmesi konusunda suâl uzayınca –ki biz o esnada Mısır diyârındaydık- şeyhlerimiz hep birlikte oruçlunun iftar edebileceği fetvasını verdiler. Ancak içmesi halinde sevgilisiyle ilişkiye girene kefaretin gerekemsi gibi üzerine kefaret düşer. Tütün kullanan kişi yoksulluğu sebebiyle tütünü almaya gücü yetmezse yahut borç batağına batmışsa veya içtiğinde komşusu rahatsız oluyorsa içmek tahrimen mekruhtur. Mekruhtur zira duruma malum bir şey arız olmuştur. Nasıl ki hayız halinde cinsel ilişkinin tahrimen mekruh olması gibi. Dolayısıyla tütün içmeye helal diyen kimsenin küfrüne hükmedilemez. Hasılı ulemanın ittifakıyla mukallidin şeri hüküm istinbat etme, Kitap ve Sünnette bulsa bile taklîd ettiği mezhep imamının rivâyet ettiği hükmü haber verme melekesi yoktur. Zira istinbatla mükellef olan müçtehiddir. Mukallid ancak taklîdle sorumludur. Mukallidin delil talep etme yetkisi, âyet ve Sünnette bulduğu başka bir delil ile mezhep imamının deliline muhalefet etmesi söz konusu olamaz. Asrımızın uleması mukalliddirler. Vahiy kesilmiştir. İçtihad bitmiştir. Bizler naklîn esirleriyiz. İstinbata gücü olan bir alim var sayılırsa da delili başkasını değil ancak kendisini bağlar. Başkası için burhân olmaz. Çünkü müçtehid hata da edebilir isabet te. Susmak en iyisidir. Hükmü terketmek en iyi hükümdür. Bunun dışında bir düşünceye sahip olan kendisini yanlışlıklara atmıştır ve hesap gününde kendisine cevap vermesi için hesap sorulur.”[230]

İsmail Ankaravî’nin içtihad kapısının kapandığına ve her hangi bir meselede hüküm vermekten kaçınmak gerektiğine dair düşüncesi ilk planda klasik görüşü devam

[230] İsmail Ankaravî, *Keffu’l-lisân*, 5b-6a.

ettirdiği şeklinde okunabilir. Ancak bu düşünce tarihsel açıdan değerlendirildiğinde bir haklılığı da barındırır. Zira Ankaravî'nin asıl karşı çıktığı husus devrin ulemâsının verdiği hükümlerde ya da içtihadlarda (?) tutarsız olmalarıdır. Bu tutarsızlık halkın dini bütünlüğü içinde algılamasında bazı sorunlara yol açabileceği muhtemeldir. Nitekim Ankaravî devrin ulemasını –ki kastettiği şerîatın sadece zâhirini idrâk eden mukallid âlimlerdir- müçtehid değil mukallid olarak tanımlar. Ulema her ne kadar mukallid olsa bile taklîdin gereğini dahi layıkıyla yerine getirememektedir. Yani nassları ve mezhep imamlarının görüşlerini doğru bir şekilde idrâk etmekten uzak olan alimlerin bu gibi meselelerde hüküm vermeleri kadar yanlış bir şey olamaz Ankaravî'ye göre. Dolayısıyla âlimlere düşen birinci vazife idrâk melekelerini dinin zâhir ve bâtın boyutlarını dikkate alarak yeniden fonksiyonel hâle getirmeleridir. Bu anlamda öncelikle Kitap, Sünnet ve icmâdan ibaret olan dinin nasslarını idrâk etmeleri gerekmektedir. Bu sûretle zâhir ve bâtın açısından naklîn esirleri olmaları zorunludur. bu zorunluluğu yerine getirdiklerinde tütün vs. gibi devrin popüler tartışmaları fer'iyyât kabîlinden olacak, asıl mesele olan dinin sûret ve mana açısından idrâk ve tecrübe edilmesi gerek ulemânın gerekse sûfiyyenin bir varoluş problemi olarak ilk problemi olacaktır. Diğer bir ifâdeyle problem muâmelât anlamında fıkhî bir problem değil, Varlığı idrâk etme anlamında Gazzâlî'nin tanımladığı şekilde bir "fıkıh" problemidir. Burada fıkıh ile kastedilen *Mesnevî*'nin başında zikredilen "fıkhullâhi ekber"dir. Yani nefs ilmidir. Bu fıkıh ilminin tahsilini ise Ankaravî'ye göre bize *Mesnevî* vermektedir. Dolayısıyla Şârih ulemâya toplumun gerek küllî gerek cüz'î problemlerinin çözümünde *Mesnevî* okunmasını ve gereğiyle hayata geçirilmesini bir teklif olarak sunmaktadır.

Ankaravî ile çağdaş olan Kâtip Çelebi bu hususta Ankaravî ile paralel düşünceleri paylaştığından ötürü kısaca ele almak faydalı olacaktır. Kâtip Çelebi *Mîzânu'l-Hak*'ta V. bahis olarak tütün meselesini ele alır. İncelemesinde kısa bir talim/önbölümde tütünün dünyada ortaya çıkışı ve Osmanlı'ya girişi, ardından toplumdaki yaygınlığı açıklanır. Bu kısa açıklamayı yedi ihtimal başlığı altında tütünün evsaf ve ahvali tahlîl edilir. I. ihtimal[231] tütünün yasaklanıp yasaklanmaması gerekliliğine dairdir. Katip Çelebi iki şıktan birisini tercih etmez. Zira yasaklamanın tiryakiler için her

[231] Kâtip Çelebi'nin tütünü "ihtimâl" başlıkları altında değerlendirmesi tütüne yaklaşımının bir göstergesidir. Buna göre tütün hakkındaki her bir değerlendirme bir çok birbirine zıd hükümleri içereceğinden bu hükümlerin değeri muhtemel değerler olacaktır. Diğer bir ifâdeyle tütün hakkındaki değer mahiyetindeki her bir hüküm çeşitli kayıtlar altında geçerli olacağından kesinlik yerini zanniliğe bırakacak ve zanni hükümler de kat'î ve herkesi bağlayamacak muhtemel hükümlere yol açacaktır. Bu yaklaşım Ankaravî'nin tütüne yaklaşımıyla paraleldir.

hangi bir caydırıcılığı olmayacaktır. İdareciler yasaklayarak vazifelerini yerine getirebilirler. Ancak hiçbir şekilde tütün için ev ve iş yeri basmak özel mülkiyeti ihlâl etmemelidirler. Tiryakiler de başkalarını rahatsız edeceğinden tütünü ev ve iş yerlerinin hâricinde içmemelidirler. II. İhtimâl tütünün aklen iyi olup olmaması itibariyledir. Tütün ne aklen ne de şer'an iyidir. Ancak kötü olması onun her zaman kötü olacağı anlamına gelmez. Bazı hastalıkların tedavisinde kullanıldığı için tütünün iyi olduğu durumlar da vardır. III. İhtimâl tütünün fayda ve zararı üzerinedir. Katip Çelebi tütünün mâlî yönden zararlı olduğunu söyler. Ancak tiryakiler tütün kullanmayı ikinci tabî'at haline getirdiklerinden bu zarar onlar için söz konusu olmaz. Diğer yandan tütünün fayda ve zararı insan tabî'at ve mizacına bağlı olarak tespit edilir. tütünün su burcundan olanlardaki gibi (Balık, kova, yengeç vs.) yaş tabî'atı kurutma fonksiyonu itibariyle tütünün faydalı olduğu söylenebilir. Ancak yaş tabî'atlı kimsenin aşırı tütün kullanması varolan tabî'atını bozmasına sebep olacağından tütün zaralıdır. Kuru tabî'atlılar ise kullanmamalıdırlar. Zira faydalı bir şeyin de aşırı tüketimi zarar vereceği gibi zararlı bir şeyin kullanımının fayda vermesi de muhtemeldir. IV. ihtimal tütünün bidat olması üzerinedir. Tütün bidattır. Ancak tütünün Hz. Ömer zamanında yasaklanmasını ileri süren Kadızâdelilerin iddiası her hangi bir mesnede dayanmadığından asılsızdır. V. İhtimal, tütünün mekruhluğu hakkındadır. Tütün O'na göre tenzihen mekruhtur. Ancak mekruh olma derecesine varması için çok kullanılması gerekir. VI. İhtimâl, tütünün haram olup olmaması itibariyledir. Katip Çelebi'ye göre bu bir içtihad konusudur. Tütünde haram kılıcı şartlar bulunsa da evlâ olan haramdır diye fetva vermeyip şer'î esaslardan bir asla bağlayarak halkı her an günah kazanma ve haramda ısrar etme halinden korumak için mübah olması cihetine gidilmelidir. VII. İhtimal ise tütünün mübah olup olmadığında dairdir. Tütün her ne kadar çok kullanılması halinde kişiye zarar vereceğinden haram ya da mekruh hükmüne medar olabilmekle beraber, çok tüketime dayanarak bu hüküm verilmemelidir. Yani çok tüketimi mubah olmasına mani bir hal saymamak gereklidir. Eşyâda aslolan ibahadır. Hasılı Kâtip Çelebi tütünün hükmü konusunda tütün içmenin yaygın olduğu bir toplumda kargaşa yol açmamak için öfün ya da toplumun maslahat ve menfaatine uygun bir görüş ileri sürmüştür. Bu görüş Ankaravî'nin yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Katip Çelebi bu görüşüyle yasakçı idarecileri karşısına alacağını bildiğinden iktisadi açıdan tütünün serbest bırakılıp alan ve satanından yüksek vergiler alınmasını; böylelikle iktidarın yüksek gelirler elde edebileceğini idarecilere

tavsiye eder.[232] Katip Çelebi'nin bu tavsiyesi sigaraya karşı günümüz özellikle Batı iktidarlarının uyguladıklarının aynısıdır.

2.2.6.2.3. Usûl:

İsmail Ankaravî risâlesinde Mısır medreselerindeki tahsili sebebiyle Osmanlı eğitim sisteminde sıklıkla başvurulan Hanefi fıkıh kitaplarını kaynak ittihaz eder. Bunların başında *Medâru'l-usûl* sâhibi Kerhî (ö. 340/952), *Fetâvâ* sâhibi Kadıhân (ö. 592/1196) ve *Hidâye* sâhibi Merginânî (ö. 593/1197) gelmektedir.

Yapısal olarak risâle üç ana bölüme dayanmaktadır: birincisi gelişme bölümü diyebilceğimiz tütün içmeyi tahrim edenlerin ileri sürdükleri 15 delilin sırayla çürütüldüğü bölümdür. İkinci bölüm giriş bölümüdür ki, Ankaravî tütüne haram hükmü verenlerin hükmü yanlış istinbat ettiklerinden ötürü, istidlâl ve istinbât hakkında temel bilgilendirmeyi içermektedir. Üçüncü bölüm ise sonuç bölümü olup, İsmail Ankaravî'nin tütün içme konusundaki temel yaklaşımını sunmaktadır.

Risâlenin yegâne nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi Mehmed Reşat 190, 6 vr.'dadır. risâlenin müstensihi ve istinsâh tarihi belli değildir. Müellif hattıyla yazılmadığı kesin olup, güzel bir hatla istinsâh edildiğinden saray-ı hümâyûn hattatlarından birisinin elinden çıktığı muhtemeldir.

2.2.7. Kur'an ve hadis üzerine eserleri:

2.2.7.1. *Fütûhât-ı 'ayniyye*:

İsmail Ankaravî'nin Türkçe Fatiha Sûresi tefsîridir.

Fâtihâ sûresi, Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın "en büyük sûresi" başta olmak üzere muhtelif vasıflarla tavsif edilmiş ve bir çok fazileti i'lâm edilmiştir. [233] İ'lâmın delâlet ettiği şey, sûrenin kısaca Kur'ân'daki ma'nâ'yı icmâlen ihtivâ etmesidir. Bir diğer ifâdeyle Kur'an'daki tüm sûreler Fâtihâ'nın tafsîli olduğu gibi, Fâtihâ tafsîlin öz anlamında hakîkatini ifâde eden bir sûredir. Bu aynı zamanda bazı rivâyetlere göre gerek nüzûl açısından ve gerekse tertip açısından ilk (evvel) olması itibariyledir. Fâtihâ'nın bu öncelikli ve aslî konumu hasebiyle müfessirler tarafından tefsir faaliyetinde diğer sûrelere nazaran bir önceliğe tâbî tutulmuştur. Ulemâ tafsîli kapsayacak şekilde Kur'ân'ın tümünü

232 Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 64-73.
233 İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı 'ayniyye*, 60-65.

tefsir ettiği gibi, Kur'ân'ın mana açısından özünü içermesi sebebiyle ve mücmeli ifâde etmesi anlamında sadece Fâtihâ sûresini tefsir etmekle yetinmişlerdir. Bu sûretle de ilâhî murâdı hangi anlam seviyesinde idrâk ettiklerini Fâtihâ sûresi tefsiri özelinde ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylelikle kelâm, felsefe ve tasavvufî farklı bakış açılarıyla meydana gelen müstakil bir "Fâtiha tefsiri literatürü" teşekkül etmiştir. Bu literatüre son asırda bilimsel tefsir başlığı altında yeni bir tür de eklenmiştir.[234]

2.2.7.1.1. Maksad:

Sahih Ahmed Dede'ye göre *Şerh-i ahâdîs-i erba'în*'i tamamlayan İsmail Ankaravî, 1037/1627 senesinde *Mesnevî*'nin III. Cildinin şerhi nihâyet bulduğunda hayatının ilk dönemlerinden itibaren mübtela olduğu göz hastalığından kurtulmak için Kur'an tefsiri yazmak ahdinde bulunur. Ve ilk olarak Fatiha sûresini tefsir ederek ahdini yerine getirir. 103771627 yılının Recep ayının 27. günü Fatiha tefsirini tamamlar ama Kur'an'ın tümünü tefsir etmeye ömrü vefa etmez.[235]

Sahih Dede'nin bu rivâyetine rağmen müfessir Ankaravî, tefsirinin dibâcesinde sadece Kur'ân'ın tümünü değil, sadece Fâtihâ'yı tefsir etmeyi ahdettiğini belirtmektedir.[236] Gözündeki rahatsızlıktan dolayı *Mesnevî* şerhine bir süre ara verip, Konya'ya gider ve âsitânede bu hastalıktan kurtulması üzerine Allah'a hamd ve şükrünü arz maksadı ile, sûre-i hamd ve şükür olan Fatiha sûresini tefsir eder.[237] Ve tefsirinin adını, telif edilmesine sebep olan göz illetinden kurtulup, tekrar gözlerinin açılmasıyla irtibatlı olarak "*Fütûhât-ı 'ayniyye*" koyar. Buradaki "fütûhât" kelimesi aynı zamanda eserin yedi Fâtiha'dan müteşekkil olması itibâriyle çoğul sîgasıyla getirilmiştir.

İsmail Ankaravî'nin *Fütûhât*'ı yazmadaki başka bir maksadı, kendisinden önce muhtelif dillerde telif edilen ulemâ ve sûfilerin Fatiha tefsîrlerini inceleyip kendi düşüncesine muvâfık gelen fikirleri derleyip Türkçe ifâde etmesidir. Ankaravî bu durumu şöyle açıklar: "Sûre-i hamd ve şükr'ü tefsir eylemeye şurû' kıldım ve lâkin ulemâ-i din ve 'uzemâ-i ehl-i yakînin telif ve tasnif eyledikleri tefâsîriI şerîfeyi evvelen tetabbu' edip tabir ve tahrîri buyurdukları kelimât-ı tayyibeden ma'ârif-i celîle ve ma'âni-i latîfeyi istihrâc kılıp bu evrâk üzere onu mütercim oldum"[238] Nitekim Ankaravî "bizler naklîn

---

[234] Fâtihâ tefsiri literatürünün disiplenlere göre örnek dağılımı için bkz. Erhan Yetik, "Tasavvufî Açıdan Fâtihâ Tefsîri", *OMÜİFD*, VIII (1996), 47-49.

[235] Sahih Ahmed Dede, 297.

[236] İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı 'ayniyye*, 3-4.

[237] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 3-4.

[238] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 4.

esirleriyiz" derken sadece Kitap ve Sünnetin bir nevî aktarıcısı olmayı kastederken, aynı zamanda kendisine mukaddem zâhirî ve bâtınî ilimlere dair telîfâtın kendi meşrebine mutabık ve muvafık gelecek şekilde nakledicisi ve Türkçe mütercimi olmakla eserlerinde temeyyüz etmiştir.

2.2.7.1.2. Mevzû:

Fâtiha suresinin bu işarî tefsiri, yedi fâtihadan ibarettir.

I. fâtiha, Fezâilu'l-Kur'an yani Kur'ân'ın fazîletleri ve özellikleri.

II. fâtiha, istiâzenin anlam ve hakîkatleri.

III. fâtiha, besmelenin içerdiği sırlar ve hakîkatler.

IV. fâtiha, Fatiha Sûresinin faziletleri.

V. fâtihâ sûre ve âyet kavramlarının manası.

VI. fâtiha Fatiha suresinin isimleri.

VII. fâtiha ise surenin nüzûl sebebi, inzâl ve tenzîl kavramlarının mâhiyeti.

Daha sonra da asl-ı evvel, asl-ı sânî, asl-ı sâlis, asl-ı râbi', asl-ı hâmis, asl-ı sâdis ve asl-ı sâbi' başlıkları altında her bir âyetin tercüme ve tefsirine geçilmiş, ayrıva vasl ve fasl ara başlıklarıyla da kelim eya da kavramlarla ilgili ihtiyaç duyulabilecek açıklamalar yapılmıştır.[239]

Ankaravî, sûreyi sekiz değil yedi âyet kabûl eder. Kabûlündeki sebep Âyet, hadis ve fukahâ görüşünü tercih olduğu gibi, yedi rakamına yüklediği kudsiyyettir. Yedi âyetin yedi konuya -ki bütün Kur'an ilimlerin esaslarıdır- tahsis edildiğini belirtir ve tefsirini bu esaslara göre telif ettiğini ileri sürer. Bu konular şunlardır:

1-Marifet: İlahi Zat (elhamdülillah)

2-Sıfatlar (Rabbi'l-alemin)

3-Varlığın sıfatlarla zuhûru (er-Rahmâni'r-rahîm)

4-Ahiret sırları. (Mâlik-i yevmi'd-din)

5-Salih amel. (İyyâke na'büdü ve iyyâke nesta'în)

6-Söz. (İhdina's-sirâte'l-müstakîm)

[239] Erhan Yetik, *a.g.m.*, 52.

7-Sülûk ilmi. (Sırata'l-lezine enamte aleyhim) ve müslüman olmayanların ilmine vâkıf olmak (Ğayri'l-mağdûbi 'aleyhim vela'd-dâllîn).

Abdülbâki Gölpınarlı, tefsirin İbn Arabî'ye dayanarak yapıldığını ve *Mesnevî*'nin uydurma kabul edilen VII. Cildinden istişhâdda bulunulduğunu belirterek eseri iki açıdan eleştirmektedir.[240] Gölpınarlı birinci eleştirisini Ankaravî'nin özellikle *Mesnevî* Şerhi'ne de yapmaktadır ki, bu eleştirisine tezimizin III. Bölümünde cevap vereceğiz. Ancak kısaca söylemek gerekirse Ankaravî tefsîrinde sadece İbn Arabî'yi değil diğer sûfî büyüklerinin de düşüncelerine yer vermekte, ancak bu düşünceler kendisinin de kâil olduğu vahdet-i vücûd perspektifinde derlenmektedir. İkinci eleştiri ise *Mesnevî*'nin VII. Cild bağlamında yapılmaktadır. İsmail Ankaravî Gölpınarlı'nın kabul etmediği VII. Cildden, Fâtiha Sûresinin yedi âyetten terkip olunmasına binâen yedi rakamındaki tasavvufî esrârından bahsettiği yerde konuya paralel olarak sadece birkaç beyitle istişhâdda bulunur.[241] Bu beyitler de VII. Cildin başındaki "sayıların efendisi yedidir ey hoş heves" ile başlayan ve takibeden beyitlerdir. Bunun dışında Fâtiha âyetlerine muvâfık gelen beyitlerin tümü *Mesnevî*'nin diğer ciltlerine aittir. Bu açıdan Gölpınarlı'nın Ankaravî'nin bu ve diğer eserlerini İbn Arabî ve VII. Cilt bağlamında eleştirmesi ve hatta tahkîr etmesi, Ankaravî'nin kendisinden önceki tüm tasavvufî geleneği cem' etme tavrı göz önüne alındığında pek de tutarlı gözükmemektedir.

2.2.7.1.3. Usûl:

İsmail Ankaravî Hz. Peygamber'in "Kim Kur'ân'ı kendi reyi doğrultusunda tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."[242] tarzındaki uyarısı nedeniyle daha çok meşhûr tefsirlerden nakiller yaparak, seçkin velîlerin ve yakîn ehli sûfîlerin beyitlerine ve güzel sözlerine yer vermek sûretiyle eserini telif etmiştir. Eserin kabul görmesinin ve daha sonraki yıllarda basılmasının sebeplerinden birisi kendisinden önceki tasavvufî tefsir birikimini eserinde yansıtması ve üslûbunun açık ve Türkçe olmasıdır. Diğer bir sebep ise diğer Fatiha tefsirlerine kıyasla kendisinin bildirdiği üzere mananın daha kolay hıfzedilmesi ve ilgili konunun arandığında çabuk bir biçimde bulunabilmesi için sistematik mahiyette olmasıdır.[243]

---

240 A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar*, III, 456.

241 İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı 'ayniyye*, 73.

242 Tirmizî, *Sünen,* Kahire 1937, V. 199, (48/1) nr. 2950, 2951; İmam Begavî, *Mesâbihu's-sünne*, Beyrut 1987, I, 175, nr. 176.

243 İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı 'ayniyye*, 5.

Fütûhât'ta kaynak olarak *Mesnevî* başta olmak üzere pek çok tasavvufî eser kullanılmış, rivâyet, dirâyet ve iş'ârî tefsirlerden ve lügat kitaplarından yararlanılmıştır. Kullanılan kaynakları temel olarak iki kısma ayırabiliriz: Tefsirler ve tasavvuf kitapları. Kullandığı tefsirlerin başlıcaları şunlardır: Nesefî'nin (ö. 537/1147) *Teysîrü't-teysir*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Keşşâf*'ı, Fahruddin Râzî'nin (ö. 605/1209) *Tefsîrü'l-kebîr*'i, Necmeddin Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-hakâyık'ı,* İmâm Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmî*'si, Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Fâtihâ Tefsîri *İ'câzu'l-beyân'ı*, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl'i*, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) Fâtiha Tefsîri *'Aynü'l-a'yân'ı* vs.

Tasavvufî literatür ise şöyledir: öncelikle *Mesnevî*, Kuşeyrî'nin *Tahbîr*'i Gazzâlî'nin *Minhâcu'l-âbidîn, Maksadu'l-aksâ ve Mişkâtü'l-envâr'ı*, İbn Cevzî'nin (ö. 595/1198) *Kenzü'l-müzekkirîn*'i, İbn Fârız'ın *Tâiyye Kasîdesi*ni, İbn Arabî'nin *Fütûhât, Fusûs ve Mevâkı'u'n-nücûm*'u, Müeyyedüddin Cendî'nin (ö. 700/1302) *Fusûs şerhi*, Kâşânî'nin (ö. 730/1329) *Istılâhâtu's-sûfiyye*'si, Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Levâih ve Nakdu'n-nusûs*'u vs. Lügatlardan ise en çok Cevherî'nin (ö. 393/1003) *Sıhah*'ına başvurulmaktadır.[244]

Fütûhât-ı 'âyniyye, 1328 yılında İstanbul Ahmed Kâmil Matbaasında basılmıştır.

2.2.7.2. *Şerh-i ahâdîs-i erba'în*:

Hadis Edebiyatı tarihinde müstakil bir yazım formu olan Kırk hadis derlemeleri ve şerhleri[245], ihtiva ettiği konuları açısından çeşitlilik gösterir.[246] Bu konulardan birisi de, tasavvuf düşüncesi ve tarîkat erkânıdır.

Özellikle İbn Arabî ve Sadreddin Konevî[247] gibi meşhûr sûfî düşünürler, bu türden derlemeler yapmış, hadislerin zâhiri anlamlarının aktarılması ötesinde, içerdikleri metafizik anlamlara tasavvufî yorumlar getirmişlerdir.

---

244 Kullanılan literatürün bir tür indexi için bkz. Erhan Yetik, *a.g.m.,* 53-55.

245 Bu literal gelenek, kaynağını şu hadisten almaktadır: "Ümmetimden bir kimse Sünnetle ilgili kırk hadis ezberlerse, kıyamet gününde ona şefaatçi ve şahid olurum." Hadisin muhtelif ifâdelerini içeren rivâyetleri ve değerlendirmeleri için bkz. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, 33-41. İsmail Ankaravî de eserinde bu hadisi bir işâret olarak görüp, mesned kabul etmiştir. İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf*, 34.

246 Geniş bilgi için bkz. Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara 1991, 30-39

247 Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

Geleneksel bir literatür oluşturan Tasavvufî Kırk Hadis Şerhçiliğinin XVII. asırdaki önemli eserlerinden birisi de, Ankaravî'nin *Şerh-i ahâdîs-i erba'în'*idir.[248] 1037/1627 yılında şerh tamamlanmıştır.[249]

2.2.7.2.1. Maksad:

Ankaravî'nin kırk hadis şerhi, dönemin etkin hareketlerinden biri olan Kadızâdelilerce genelde bütün tarîkatlara ve tarîkatların nazarî temelini oluşturan tasavvuf düşüncesine, özelde de Mevlevî tarîkatının raks ve semâ' gibi âdâb ve erkânına yöneltilen eleştirileri cevaplamak ve Mevlevî âdâb ve erkânının Sünnete uygunluğunu hadislerden ve *Mesnevî* beyitlerinden delillerle ispatlamak üzere Osmanlıca kaleme alınmış bir eserdir. Bu açıdan hem tasavvuf düşüncesini hem de açıkça bir tarîkatı savunan bir tür müdâfaanâme özelliği taşır.

Kadızâdelilerin eleştirilerini temelde iki grupta toplamak mümkündür:

1. Genel olarak tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturan esaslara yönelik tenkitlerdir. Bu meyânda onlar, tasavvufî düşüncenin varlık anlayışı ve bunun açılımları olan zühd, velâyet, ricâlü'l-gayb, seyr-i sülûk, mertebe ve makamların Kur'ân ve Sünnetin temel esaslarıyla çeliştiğini ileri sürmüşlerdir.

2. Özel olarak Mevlevîliğin bir takım pratiklerine yönelik tenkitlerdir. Bu bağlamda, Mevlevîliğin Sünnete aykırı esaslar üzerine kurulduğunu iddia etmişler ve bu tarîkatın temel ayinlerinden olan raks ve semâ', Mevlevî kıyafeti, Mevlevî selâmı, musiki ve def çalmanın vs. bid'at olduğunu ileri sürmüşler, Mevlevî düşüncenin kaynağını teşkil eden *Mesnevî*'nin yazım dili olan Farsça'nın dini meşruiyetini tartışmışlardır.

Ankaravî tasavvufa ve Mevlevîliğe yöneltilen bu eleştirileri konularla ilgili hadisler, fıkıh literatürü, özellikle *Mesnevî* beyitleri ve aklî delillere dayanarak reddetmekte; Tasavvuf ve Mevlevîliğin müdafaasını yapmaktadır. Müellif "vâiz ve fakih elbisesini kuşanmakla birlikte alçak tabî'atlı ve inkar ehli"[250] olarak nitelediği mezkur kimselerin, hakîkati saptırarak halkı yanlış bilinçlendirdiğini belirtmekte ve onların kasd-ı mahsusla söyledikleri sözlerin iç yüzünü ortaya koymayı ve Mevlevî tarîkatını bid'at ve tarîkat mensuplarını da 'bid'at ve dalâlet ehli' olarak görmenin yanlışlığını îzâh etmeyi amaçlamaktadır Nitekim kendisi kitabın yazılış maksadını Şerh'in dibâcesinde şöyle

248 XVII. Asırdaki diğer kırk hadis derlemeleri ve şerhleri için bkz. Abdülkadir Karahan, *a.g.e.*, 206-246.
249 Sahih Ahmed Dede, 297.
250 İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf*, 34.

özetlemektedir:

"Bu fakir ve hakir Mevlevî Şeyh İsmail Ankaravî, bu yüce işâreti kendine örnek alarak ve bu yüce müjdeden mutluluk duyarak Nebevî hadislerden tarîkatimizi destekleyen ve sülûkumuzu güçlendiren kırk hadis-i şerifi seçip, Türkçe olmak üzere şerh ve tefsir ettim. Alimlerin ve fakihlerin kitaplarını araştırıp, her bir hadisi şerh ederken bağlamına uygun bir şekilde bu kitaplardaki hidâyete vesile olan sözleri naklettim. Öncelikle Arap dili hakkında bir hadis-i şerif rivâyet edip, "Farsça cehennem ehlinin lisanıdır." diyen kimselere, hadis şerhinin içeriğinde red için bir çok gereken cevabı verdim ve yeteri kadar da söz söyledim. Daha sonra Sünnet ve bidati açıklayıp tefsir eden ; semâ', şarkı söyleme, def çalma, raks ve hareket etmeyi destekleyen ve ele alan hadisleri inceledim. Bu hadisleri şerh ve tahkîk ederken tarîkatimize "bidat ve dalâlet" diyerek inkâr edenleri red etmek için bir çok deliller ileri sürdüm. Sünnet ve bid'atin ne olduğunu muhakkik yani gerçek alimlerin açıkladıkları şekilde açıklayıp, gerçek konumlarına erdirdim. Böylece vâiz ve fakih elbisesini kuşanmakla birlikte alçak tabî'atlı ve inkar ehlinden olan kimseleri dinleyenler ve onların bir amaca binaen söyledikleri sözleri işitenler gerçeği bilsinler. Ve tarîkatimize "bidat" ve tarîkat ehlimize "bidat ve dalâlet ehli" ifâdesini kullanmaktan sakınsınlar ve Hak ehline kötü zan beslemekten uzak dursunlar".[251]

2.2.7.2.2. Mevzû:

Kitabın mevzûsunu iki ana bölüme ayırmak mümkündür:

I. bölümde Ankaravî, özel olarak Mevlevî tarîkatıyla ilgili eleştirileri cevaplamaktadır. Bu meyanda *Mesnevî*'nin dil ve edebi tarzına yönelik tenkitleri cevaplamak için, Farsça'nın meşruiyeti ve bir edebi tarz olarak şiirin dindeki yerini incelemekte; Mevlevî erkânından musiki, def çalma, raks, semâ'nın ve Mevlevî kıyafetinin Sünnetteki dayanaklarını serdetmektedir.

II. bölümde müellif, genel olarak tasavvufun hakîkatini, dindeki yerini anlatmakta ve bir kısım temel meseleleri tasavvuf penceresinden îzâh etmektedir. Bu kısımda tasavvufun nasıl değerlendirilmesi gerektiği, tasavvufî düşünce ile sûfî yaşam arasındaki irtibat, tasavvufun epistemik dayanakları, hadislerde varid olan ve keşf ile tecrübe edilen ruhlar alemi, ricâlü'l-gayb ve mehdinin hakîkati, sûfîlerin İslam toplumundaki müstesna konumu ve amaçları, tasavvufî mertebe ve makamlar, ölüm, fena,

[251] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 34.

beka, mürşide intisap, ilim, iman ve amel gibi bir kısım temel dini-tasavvufî konuların hadislere, tasavvuf ve fıkıh literatürüne dayanarak açıklaması yapılmaktadır.

Ankaravî'nin *Hüccetü's-semâ*, *Risâletüt-tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye* ve *Nisab-ı Mevlevî* gibi Mevlevî tarîkatına ve Tasavvuf düşüncesine yapılan eleştirilere müdafaada bulunmak üzere kaleme alınan bir diğer eseri olan *Şerh-i ahâdîs-i erba'în*, seçilen ilk iki hadisle[252] bu niyeti izhar eder.

Şerh'de kullanılan ikinci kaynak olan *Mesnevî* Beyitleri, *Mesnevî*'nin hem Mevlevî hem de diğer Tasavvuf çevrelerince otoritesini gösterir. Muhaliflerin bu otoriteye yönelttikleri eleştiri, *Mesnevî*'nin öncelikle dil (Farsça[253]) ve formuna (şiir)[254] dairdir. Müellif bu açıdan, ilk iki hadis şerhinde eleştirilere cevap olarak *Mesnevî* dili Farsçanın ve *Mesnevî* formu şiirin, dini meşruiyet ve dayanaklarını temellendirirken; aynı zamanda hadis yorumlarında kullanacağı *Mesnevî* beyitlerinin istidlâl açısından güvenilirliğini genel bir *Mesnevî* savunusuyla yapar. Böylece Mevlevî düşüncesini ve erkânının temel metni olan *Mesnevî*, hadislerle en başta temellendirilerek, *Mesnevî*'den intac eden eserdeki diğer tüm sûfî düşünce ve ritüeller, *Mesnevî*'nin kaynak olma açısından otoritesinde, hadislerle birlikte garanti altına alınmaya çalışılır.[255]

Üçüncü hadisten itibaren müellif, Mevlevîlik müdafaasına intikal eder ve Mevlevîliğin aslî temelini Hz. Peygamber'in Sünnetinden aldığını delillendirirken, sonuçta tarîkatın Tarîkat-ı Muhammediyye olduğunu ifâde eder.[256]

Mevlevîliğin genel olarak kaynağını Kur'an ve Sünnetten alması bu hadisle

---

[252] "Arapça'yı ilk olarak daha on yaşında iken Hz. İsmail (a.s.) kullanmaya başladı." Ve "Hiç şüphesiz şiirde hikmet vardır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 35.

[254] "Hiç şüphesiz şiirde hikmet vardır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 39.

[255] Ankaravî birinci hadisin yorumunda şu sonuca ulaşır: "Mesnevî'nin de Farsça lisanı üzere yazılması, bu lisana bir başka şeref verdiği gibi, şiirin rütbesini en yüksek mertebeye erdirmiştir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 38. İkinci Hadisin sonuç kısmı ise şöyledir: "Nitekim Mesnevî, öyle bir manevî hayat kaynağıdır ki, ondan bir yudum içen kimse asla ölmez ve ebediyyen dili damağı kurumaz." İ.Ankaravî, *a.g.e,* 45.

[256] Hadis: "Benim Sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir." Kadızâdeliler hareketinin fikri kaynaklarından birisi olan İmam Birgivî'nin 'Tarîkat-ı Muhammediyye' adlı eserinin başlığı, daha sonraki dönemlerde tarîkat muhaliflerince kavramlaştırılıp "tarîkat-ı nakşibendiyye, tarîkat-ı Mevlevîyye yoktur. Tek tarîkat tarîkat-ı muhammediyyedir. O da Sünnettir." Şeklinde bir eleştiri mahiyetini kazanınca, Ankaravî bu eleştiriye cevaben Mevlevî tarîkatının aynı zamanda tarîkat-I muhammediyye olduğunu söyleyecek ve Sünnete dayandığını ifâde edecektir. "…Hz. Mevlânâ sözde, davranışta ve hallerinde Hz. Peygamber'in izini takip etmişlerdir: Mevlânâ; Ben yaşadığım müddetçe Kur'an'ın kölesi/ Muhammed-i muhtar'ın yolunun toprağıyım, diye söylemişlerdir ki, Mevlânâ'ya tabi olan fakirler, gerçekte aynı zamanda tarîkat-I muhammediyyeye de tabi olmuşlardır. Bu tarîkat üzre sülûk edenlerden bazılarının görünüşte Kitap ve Sünnete aykırı görünmeleri, tarîkatın aslına leke sürmez. Bu görünüşte olanlarrın ve bazısının dalâletinden tümüne dalâlet ettiği sonucu çıkarılamaz. Nitekim şerîat ehli görünümünde olanlardan bazısının, fasıklık ve sapıklıklarından şerîat lekelenmiş olmaz. Ve bütün şerîat ve şerîat ehlinin fasık ve dalâlet ehli olması da lâzım gelmez." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 48.

temellendirildikten sonra, tarîkatın diğer detay tüm ritüellerine yönelik eleştirilere hadis ve *Mesnevî* beyitleriyle cevap daha kolaylaşacaktır. Nitekim Ankaravî, Kadızâdelilerce bid'at[257] olduğu iddia edilen, musıkî ve def çalma[258], raks ve semâ'[259], Mevlevî kıyafeti (şekerâvîz, destar kuşanmak vs.)[260], Mevlevî görünümü (sûret-mana ilişkisi)[261], Mevlevîlik-Melamilik ilişkisi[262], Mevlevî selamı (Aşkolsun) [263] gibi Mevlevî erkânını muhtelif literatüre dayanarak savunur.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, iki bölüme ayırabileceğimiz şerhin II. bölümü, Tasavvuf düşüncesinin muhtelif konularına dairdir.

Ankaravî eserinde 21. Hadise kadar, Kadızedelilerin yönelttiği eleştirileri sırayla cevapladıktan sonra, cevapların temelinde yer alan tasavvufî düşünceye dair çeşitli mevzûları, okuyucunun perspektifinin genişletilmesi gayesiyle hadis ve *Mesnevî* beyitleriyle açıklamaya girişir. İnsanları ayıplamanın yanlışlığı[264], maddi ve manevî fakirlik[265], ruhlar aleminin bedenler alemine tesiri[266], ricâlu'l-gayb ve hasletleri[267],

---

257 Müellif tüm Mevlevî erkânının bid'at olduğunu söyleyenlere karşı IV. Hadis olarak bid'at hadisini anlamlı bir şekilde seçerek, öncelikle bid'atin ne olduğunu bu bölümde analiz eder. Hadis: "Sözlerin en hayırlısı Allah'ın kitabı, en hayırlı gidişat Muhammed'in gidişatıdır. En kötü iş, sonradan ortaya koyulandır. Sonradan ortaya koyulanlar bidattır. Bidat ise dalalettir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 49-51.

258 V. hadis: Rubeyyi' binti muavviz bin Afra'nın rivâyet ettiğine göre, Allah Rasulü (s.a.v.): Bu sözü söyleme! Daha önce söylediğini söyle." Demiştir. Rubeyyi', hadisin vürud sebebini şöyle îzâh eder: Peygamber (a.s.) ile zifafa gireceğim zaman, Hz. Peygamber geldi ve yatağıma oturdu. O sırada cariyeciklerimiz, def çalıp; Bedir gününde babalarının öldürülüşünü yâd eden mersiyeler okuyorlardı. İçlerinden birisi "aramızda öyle bir peygamber var ki, yarın olacak şeyleri bilir." Şeklinde bir sö söyledi. Peygamber (a.s.) onların bu sözleri üzerine: "böyle sözleri söylemeyiniz. Daha önce söylemiş olduğunuz sözleri söyleyiniz." Buyurdu." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 52-53.

259 VI. ve VIII Hadis: "Sudan'ın bayram gününde Erfide oğulları kılıç kalkan ile oyun oynuyorlardı. Peygamber (a.s.) onlara: "haydi başlayın ve devam edin! Diye buyurdu." "Kim bir topluluğa benzemeye çalışırsa, o kimse o topluluktandır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 56-59, 62-63.

260 IX ve X. hadis: "Allah için tevazu ederek gücü yettiği halde giysiyi terkeden kimseyi, Allah Teâlâ kıyamet gününde mahlûkâtın en önünde çağırır ve onu seçkin kılar. İstediği iman elbisesini giymekte serbest bırakılır." "Takye üzerine sarık sarmak, bizim ile müşrikler arasını ayırır. Sarık sarana kıyamet günü başına doladığı her bir sarık için bir nur bahşedilir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 64-69.

261 XI ve XII. Hadis: "Fıtrat beştir: Sünnet olmak, kasıkları tıraş etmek, bıyıkları kısaltıp sakalları uzatmak, tırnakları kesmek ve koltuk altı kıllarını yolmak." "Allah sizin sûretlerinize ve sözlerinize değil, kalplerinize ve fiillerinize bakar." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 70-76.

262 XIII. Hadis: "İhlas benim sırlarımdan biridir ve onu ben, sevdiğim kulûmun kalbine bir emanet olarak koydum." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 77-79.

263 XX. Hadis: "Benim sevgim, benim rızam için birbirlerini seven kimseler, bir araya gelip oturanlar, birbirini ziyaret edenler ve birbirleri için harcamada bulunanlar için vacip olmuştur." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 96-97.

264 XXI. Hadis: "Sizden biriniz din kardeşinin gözündeki çeri çöpü görüp, kendi gözündeki direği unutur." İ. Ankaravî, a*.g.e.*, 98-100.

265 XXII. Hadis: "Fakirlik insanlara göre bir kusurdur ama kıyamet gününde Allah'a göre bir ziynettir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 101-102.

266 XXIII. Hadis: "Ruhlar askerler gibidir. Onlardan tanışanlar birbirleriyle ülfet ederler. Tanışmayıp birbirlerine sırt çevirenler ise çekişirler." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 103-104.

267 XXIV. Hadis: "Her asırda ümmetin hayırlıları beş yüz kimsedir. Abdâl ise kırk kişidir. Ahyâr ve abdâlin

Ricâlu'l-gaybın peygamber ve meleklerin rûhânîyetleriyle ilişkisi[268], velâyet mertebesi ve velâyete erme yolları[269], ölümü hatırlamak ve dünya hayatı[270], ölümün mahiyeti[271], dünyanın mahiyeti ve dünya-ahiret ilişkisi[272], yaşayan bir mürşide intisâbın gerekliliği[273], ilmin yüceliği ve taklîd[274], yakînî iman zayıflığının sebep ve sonuçları[275], vuslat yolunda istiğfarın değeri[276], Tasavvufî yüz makama erme yolu olarak mücahade[277], ihsan[278], Allah'ın maiyyeti[279], varlığın zuhûru[280], selef uleması ve halefin cehaleti[281], nefs

---

sayılarında hiç bir zaman eksilme olmaz. Bunlardan birisi vefat ettiğinde, Allah beş yüz kimseden onun yerine birini bedel olarak getirip, erbaîn içine yerleştirir. Bu kimseler, kendilerine zulmedeni bağışlar, kendilerine kötülük yapana ihsanda bulunur, Allah'ın kendilerine verdiği nimetlerde ortak tasarrufta bulunur." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 105-106.

268 XXV. Hadis: "Allah'ın yeryüzünde üç yüz kimsesi vardır ki, kalpleri Hz. Adem'in (a.s.) kalpleri üzeredir. Allah'ın kırk kimsesi daha vardır ki, kalpleri Musa (a.s.) kalbi üzeredir. Allah'ın yedi kimsesi vardır ki, kalpleri İbrahim (a.s.) kalbi üzeredir. Allah'ın beş kimsesi vardır ki, kalpleri Cebrail kalbi üzeredir. Allah'ın üç kimsesi vardır ki, kalbi İsrafil kalbi üzeredir. Allah bir kimse vefat ettiğinde, onun yerine üçlerden bedel olarak getirir. Allah üçlerden birisi öldüğünde beşlerden, beşlerden biri öldüğünde yedilerden, yedilerden biri öldüğünde kırklardan, kırklardan biri öldüğünde üçyüzlerden, üç yüzlerden biri öldüğünde ümmetin seçkinlerinden birini onun yerine bedel olarak getirir. Bunu da ümmetin üstünden belayı gidererek yapar." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 107-110.

269 XXVI. Hadis: "benim velime düşmanlık güdene karşı savaş ilan ederim. Kulûm bana, en sevimli gelen farz kıldıklarımdan bri şeyle yaklaşır. Kulûm bana nafilelerle yaklaştıkça onu severim. Onu sevdiğimde ise onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istediğinde ona veririm. Benden bağışlanma dilediğinde onu bağışlarım. Ölümü istemeyen müminin nefsini alırken tereddüt ettiğim kadar başka hiç bir şeyi yaparken tereddüt etmem. Ben de onun canını almak istemem. Fakat ölüm, zorunlu bir şeydir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 111-116.

270 XXVII. Hadis: "ölümü çokca anın. Zira bu, günahları silip süpürdüğü gibi dünyada zahid kılar. Şâyet ölümü zenginlikte anarsanız, onu tahrip eder. Fakirlikte anarsanız, sizin hayatınızdan razı eder." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 117-120.

271 XXVIII. Hadis: "Uyku ölümün kardeşidir. Cennet ehli ölmez." İ. Ankaravî, *a.g.e.* 121-122.

272 XXIX. Ve XXX. Hadisler: "dünya uyuyanın uykusu gibidir… dünya ile ahiretin arası göz açıp kapayıncaya kadardır." "dünya ahiret ehline, ahiret dünya ehline, hem dünya hem ahiret ise Allah ehline haramdır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 123-129.

273 XXXI. Hadis: "Akıllı bir kimseyi kendinize mürşid olarak isteyiniz ki, doğruya ulaşasanız. Şâyet ona isyan ederseniz pişman olursunuz." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 130-135.

274 XXXII. Hadis: "Ey Ebu'd-derdâ! Kıyamet gününde sana âlim mi yoksa câhil mi oldun? Denildiğinde, ne diyeceksin. Şâyet âlim oldum dersen, sana âlimi olduğun şeylerde amel işledin mi? diye sorulur. Şâyet sen câhil oldum dersen, öğrenmeyip de câhil olmana özrün var mıdır? denilir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 136-138.

275 XXXIII. Hadis: "Şu hususlar yakîn zayıflığından kaynaklanır: bir hususta Allah'ın sana kızmasına rağmen, senin o hususta insanları razı etmen; Allah'ın rızkı için insanlara hamd etmen, vermemesi halinde ise insanları küçük görmen. Zira Allah'ın rızkı sana ihtiraslı bir kimsenin hırsından dolayı ulaşmaz. Veya Allah murad eyledikten sonra, onun rızkını kerih gören bir kimsenin bu kerih görmesi, rızkın sana ulaşmasını engelleyemez. Allah hikmeti ve celali sebebiyle rahatlığı ve ferahı rıza ve yakinde, sıkıntı ve üzüntüyü de şüphe ve kızgınlıkta var kılmıştır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 139-141.

276 XXXIV. Hadis: "Bir kimse devamlı istiğfar etse, Allah o kimseye her darlıktan bir çıkış yolu verir. Ve onun bütün sıkıntılarını giderir. Onu ummadığı yerden rızıklandırır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 142-144.

277 XXXV. Hadis: "Cennette, Allah'ın yolunda mücahade edenler için hazırladığı yüz derece vardır. Her iki derece arası yer ile gök arası kadardır." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 145-47.

278 XXXVI. Hadis: "İhsan, Allah'I görür gibi ibadet etmendir. Sen Allah'ı görmesen de Allah seni görür." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 148.

279 XXXVII. Hadis: "En faziletli iman, her nerede bulunuyor isen, Allah'ın seninle birlikte olduğunu bilmendir." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 150-152.

tezkiyesi[282] şerhin mevzûlarıdır.

2.2.7.2.3. Usûl:

Şerh, istifâdeyi yaygınlaştırmak için Türkçe kaleme alınmıştır. Kırk hadis şerhlerinin karakteristiğine uygun olarak birden kırka kadar birinci, ikinci, üçüncü vd. hadis şeklinde kırka varıncaya dek hadis sıralaması takip edilmiş ve her hadiste bir konu incelenmiştir. Ankaravî'nin diğer eserlerinde de gördüğümüz fasl kâidesi uyarınca, bir hadisin şerhi bitirilirken diğer hadisin şerhine mevzû açısından hazırlık yapılmış ve konular birbirine bağlanmıştır. Bu açıdan eser bir bütünlük ve iç-uyum arz etmektedir. Hadisler şerh edilirken, önce hadisin Arapça metni zaman zaman farklı rivâyetleriyle verilmiş ve metin XVII. asır Türçesiyle tercüme edilmiş ve ardından şerh edilmiştir. Şerhte, önce hadiste geçen temel terim ve müşkil kelimelerin dil ve anlam açısından tahlîli yapılmaktadır. Hadislerde geçen temel kavramlar ve bununla bağlantılı olan sûfî ıstılahların îzâh ve yorumunda, Kâşânî'nin (ö. 730/1329) *Istılâhât-ı Sûfîyye*, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *et-Tarifât* ve İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye* adlı eserlerinden faydalanılmaktadır. Muhteva tahlîlinde konuyla ilgili âyet ve hadisler zikredilmiş, tasavvuf ve fıkıh literatüründen yararlanılmıştır. Hadislerin büyük çoğunluğu kütüb-i sitte ve diğer hadis kaynaklarından alınmıştır. Hadislerin tasavvufî açıdan değerlendirilmesinde, tasavvuf klasikleri arasında yer alan Sühreverdi'nin *Avârifü'l-Maârif*, Gazali'nin *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, İbn Farız'ın *Divan*, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserleri, Ankaravî'nin temel kaynaklarıdır. Bunların yanında bir Mevlevî şeyhi olarak Ankaravî ele aldığı bütün konuları *Mesnevî* beyitleriyle zenginleştirmiş ve *Mesnevî*'yi şerhine temel dayanak yapmıştır. İncelenen konular hakkında okuyucunun daha etraflı bilgi edinmesi için *Tarîkatname* veya diğer adıyla *Minhâcü'l-Fukarâ* adlı eserine başvurulmasına işâret etmiştir. Hadislerde geçen fıkhi konuların şerhinde Hanefiliğin temel kaynaklarından olan Serahsi'nin *el-Mebsut*, Mevsılı'nin *el-İhtiyar* ve Seyyid Alizade'nin *Şerh-u Şirati'l-İslam* adlı eserlerinden faydalanmıştır.

---

[280] XXXVIII. Hadis: "Allah var idi ve O'nunla birlikte hiç bir şey yoktu. Arşı suyun üzerindeydi ve her şeyi zikre/levh-I mahfuza yazmıştı. Sonra gökleri veri yeri yarattı." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 153-155.

[281] XXXIX. Hadis: "Allah Rasulü buyururlar ki: "İsrailoğullarından bir adama, bir konuk mihman oldu. Ve onun evine geldi. Ev sahibi adamın bir tane dişi köpeği vardı. Köpek dedi ki: "ben, Allah için sahibimin misafirine havlamam." Ancak o sırada hamile köpeğin karnında olan yavrucuklar havlamaya başladılar. Orada bulunan kimseler buna hayret edip sordular: "bu nedir?!" onlardan birine, Allah vahy eyledikten sonra, o kimse dedi ki: "bu acayip durum sizden sonra gelecek bir ümmetin durumuna benzer. O ümmetin sefih olanları halim olanlarını kahrederler." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 156-158.

[282] XXXX. Hadis: "Allahım! Nefsime takvasını ver. Onu arındır. Zira sen arındıranların en hayırlısısın. Sen dost ve mevlâsın." İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 159-160.

Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı adıyla tarafımızca neşredilen eserin hazırlanmasında, Süleymaniye Kütüphanesi-Antalya-Tekelioğlu 148'da yer alan nüsha esas alınmıştır.[283] Nüshanın ferâğ kaydından edindiğimiz bilgiye göre, eseri istinsâh eden Derviş Muhammed bin Muhammed el-Galatavî'dir. Muhtemelen Ankaravî'nin dervişlerinden olan müstensih, Risâlenin istinsâhı Ankaravî'nin vefatından yaklâşık 12 sene sonra, 21 Safer 1053/1643 tarihinde ikmâl etmiştir.

2.2.8. *Şiir Mecmûası*:

Bazı kaynaklar Ankaravî'ye nisbet edilen bir divandan bahsetse de[284], kütüphane kayıtlarında böyle bir eserini tespit edilememiştir.

Ancak Dede'nin Mevlevî sülûkunun başlangıcında Arapça, Farsça ve Türkçe beyitlerle karışık şekilde nazmettiği 12 şiirinin bulunduğu bir *Şiir mecmûası* vardır. Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar bölümü nr. 87'de (vr. 112a-113a) yer alan mecmûâ müellif hattıdır. Şiirlerin büyük bir çoğunluğunda şeyhi I. Bostan Çelebi'nin etkisinden dolayı melâmî neşve vardır. Mecmûanın başlığı şöyledir:

از این فقیر افگنده این چند الفاظ پراکنده در بدایت احوال گفته شده بود درین ورقه نوشته شد تا ضایع نکردد

(Bu âciz fakîr, bu dağınık sözleri hallerin başlangıcında söylemiştir. Bu sayfaya kaybolmaması için yazılmıştır)

İsmail Ankaravî'nin bu şiirleri sülûkunun bidâyetinde hallerinin tercümanı olmak üzere söylemesi, Mevlânâ'nın " evliyânın yüksek kerâmetlerinden ilki şiirdir, sonu ise varlığı değiştirebilme ilmi olan kimyâ" cümlesini teyid eder mahiyettedir. Mevlânâ seyr sülûk basamaklarında ilerleyen kişinin ilk olarak şiire sâhip olacağını belirtir. Yani sülûkun fenâ makamlarına ayak basan kişinin cezbesinin şiddetinden dolayı kendisine manzûm söz söyleme ve şi'riyyet tabiatının açılması görülecektir. Fakat daha sonra gelen bekâ makamları ile kişileri ve eşyâyı irşâd ile mevcûd hallerinden yüksek hâllere dönüştürebilme melekesi (kimyâ) meydana gelir. Dolayısıyla şiir bir araçtır. Amaç ise ilâhî sevgiliye bir nağme yakmak, bu sayede kendisini ve etrafındakileri dönüştürmektir.[285] Ancak "evvel-âhir manası birdir" anlayışına göre şiirin sadece sülûkun

[283] Eserin diğer nüshaları için bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.*, 107-8.
[284] Sâkıp Dede, 39; Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyye Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, 26.
[285] M. Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir: Osmanlı Şiirinin Poetikası*, İstanbul 2004, 71.

bidâyetinde söylendiği anlaşılmamalıdır. Zira şiir bir irşad ve ikmâl vasıtası ise şiir söylenmesi dâimîdir. Zira irşâd da dâimîdir. Değişen sadece şiirdeki kemâl derecesidir. Mevlânâ da hayatının sonuna kadar şiir söylediği gibi, Ankaravî de söylemeye devam etmiştir.

Mecmûadaki şiirlerinden bir kaçı:

I.

Sermest-i câm-ı aşkım hayrân-ı beng-i vahdet
Vehhân-ı vâdî-i şevk reyyân-ı âb-ı vuslat
    Sebbâh-ı bahr-i irfân seyyâh-ı âlem-i cân
    Miftâh-ı arş-ı rahmân misbâh-ı kil-i zulmet
Sanma ki bûm-i şûmum olam harâba mâil
Şahbâz-ı evc-i kudsüm sayd-ı medâr-ı hakîkat
    Âzâde-i dû gîtî bende ve fakrî-i aşkım
    Ne dînle mukayyed ne küfürle mumakkat
Ne keşf u ne kerâmet ne zühd ü ne ibâdet
Ne havf-ı nâr-ı dûzah ne hod recây-ı cennet
    Tûtî-i bâğı-ı kudsüm nutkum şekerden ahlâ
    Zevkini duymaz onun zâğ ve rugan tabîat
Ger ehl-i ma‘nâ ise ehlen ve merhaban lek
Ver ehl-i da‘vâ isen beynî ve beyneke elbet
    Da‘vây-ı kâzibiyle tuttu cihânı cühhâl
    Her biri şeyh-i âlem bilmez nedir meşîhat
Sûrette Hızır u İlyâs sîrette azlam-i nâs
Ahvâli gadr ve vesvâs ef‘âli mekr u hîlet
    Destârı kubbe denlü yok dîni habbe denlü
    Cübbî libâs ve cübbe hil‘at ona hadî‘at
Ey sayd-ı kayd-ı şehvet vâbeste-i riyâset
Mağrûr-i keyd-i şeytân mahmûr-i câm-ı gaflet
    Oldun esîr-i dünyâ kaldın fakîr-i ukbâ
    Sevdây-ı sûd ederken sermâyen ol gâret
Nûş et mey-i muhabbet tâ cûşa gele cânın
Tekmîl-i mertebet kıl anla nedir hüviyet
    Tahsîl-i marifet kıl bul sırr-ı küntü kenzi
    Gûşunda eyle menkûş sözüm sana nasîhat
Günc-i vücûdun içre ol genci buldunsa
Erdin gınây-ı câna gitti ‘ınâ u mihnet
    Buldum rumûz-i kenzi bedr-i münîr-i lâhût

Mihr-i sipehr-i nâsût sadr-ı serîr-i kurbet
Sultân-ı ehl-i ma‘nâ Mollây-ı Rûm a‘nî
Burhân-ı dîn ü takvâ ser çeşme-i hidâyet
Dürr ü cevâhir olur bî şüphe seng-i rîze
Ednâ mürîdi onun ger eylerse himmet
Sırr-ı defter-i ma‘ânî-i evlâd-ı zü’l-fehhâm
Huddâm-ı bâ-kirâma fhrist-i vecd ü hâlet
Şerh u beyâna gelmez ahvâl-i Mevlevîler
Bilem ki dilersen ânı bir ehle eyle hizmet
Şâhâ ve kârsâzâ ol hazretin hakkı içün
Dahî kelâm-ı Hakkı kârıdır sirâc-ı ümmet
Ya Rab şu dîde-i Hakkı aşkınla aka eşki
Ya Rab şu gîne-i Hakkı şevkinle ede ülfet
Ya Rab bihakkin pîr-i sultân-ı her dû kevneyn
Ya Rab bihakkin berrecân-ı (?) şeh-i velâyet
Ya Rab bihakkin hilmi’r-râsihîne fi’l-‘ilmi
Kulun Rüsûhî’ye ver ilim ve kemâl ve hikmet
Vuslattan urma cânın aşkınla kıl cenânın
Zikrinle kıl dihânın lütfundan eyle rahmet
II.
Ey Gönül gel bu cihândan yürü var sen kes eli
Var onun her bir umûrunda nice bin keseli
Sakın aldanma onun lezzetine gurretine
Berk-i hâtif gibidir fark edegör bu meseli
Nimeti nikmet onun devletinin âhiri let
Elem nîşine değmez hele nûş-i ‘aseli
Fâriğ ol çekme elem malı onun mâr-ı melâl
Şîme-i sîm ve zerri semdir onun mâ hasali
Kimi ümîd-i riyâsetle siyâsette esîr
Kimi câh u manâsıb çehî içre tesellî
Kimi genc u gınâ içre nefâyisler yer
Kimi günc-i ‘ınâda yok onun bir basali
Şimdi meydân-ı cihân menzilini terk etti
Bu Rüsûhî okunu atalı yayını basalı

III. BÖLÜM

İSMAİL ANKARAVÎ’NİN *MESNEVÎ* ŞERHİ

3.1. *Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ´ârif*'in Genel Özellikleri (Maksad-Usûl)

3.1.1. Adı:

İsmail Ankaravî Türkçe tam *Mesnevî* şerhinin girişinde "ve bu kitâb-ı müstetâba *Mecmû´atu'l-letâif ve Matmûretü'l-ma´ârif* ta'bîr olunsa, savâbdan hâlî değildir. Şol cihetten ki kütüb-ü mutebereden bunda ma´ârif-i celîle ve letâif-i kesîre cem´ olmuştur" diyerek, eserine *Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ´ârif* adını vermektedir.[1] Ankaravî şerhini tek isim ve iki vasıftan ibâret olmak üzere adlandırır. İki vasıf şerhin adını tek bir isimde bir araya getirmektedir. Birinci vasıf *Mecmû´atü'l-letâif*'tir ve bir açıdan şerhe konu teşkil eden *Mesnevî* metnine, bir açıdan da metin şerhine delâlet etmektedir. Buna göre *Mesnevî* çeşitli sıfatlarının yanı sıra Ankaravî'ye göre latîfeler mecmû´asıdır. Mecmû´a ile kastedilen tüm latîfeleri kendisinde derleyen kitap demektir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak latîfe, sır, ince mana anlamında dakîka (çoğulu dakâyık), anlayış gücünde (kuvve-i idrâk) parıldayan (lem´a) ve ibâre, lafzın aktaramadığı her çeşit ince anlam ve işâret anlamına gelir. Latîfe nefs-i nâtıka (ruh) karşılığında da kullanılır. [2] Ankaravî "Latîfe-i ruh ıstılah-ı meşayihte şol dakikatu'l-mana ve rakikatu'l-fehva olan hakîkate derler ki ibârete sığmaz ve işârete gelmez."[3] diyerek latîfenin mutlak anlamda ve her açıdan lafza, dile ve ibâreye sığmayacağını ifâde eder. Ancak *Mesnevî* hakîkat, mana ve latîfelerin dile geldiği ve cem´ edilip ibârelerin toplandığı eser ise, söz konusu eserden müessire gitmek asıldır. Diğer bir ifâdeyle *Mesnevî* latîfelerin küllüne işâret eden bir eserdir. Zira Şârih'e göre *Mesnevî*'deki tüm sahih kelimeler ve fasih sözler bir mütekellim ve müdebbire râci´dir ki, mütekellim küllî akıl ya da küllî ruhtur. "kelâmından olur malum kişinin kendi miktarı kavlinin mistâkınca" *Mesnevî*'deki tüm latîf kelime ve beyitler akl-ı ma´âş ve akl-ı cüz´îden değil muhammedî hakîkat olan küllî akıldan sâdır olur. Küllî akıldan ya da rûhtan sudûr ettiği miktarca Mevlânâ *Mesnevî*'yi dile getirmiştir. Dile getirdikleri latîfelerdir. Latîfelerin cem´ edilmesi mutlak anlamda değildir. Bu itibarla nefsü'l-emirde tüm hakîkat ya da latîfelerin eserde cem´ edilmesi (mecmû´a) söz konusu değildir. Yani mecmû´a olması arazın cevhere, eserin müessire, cüz'ün külle işâret etmesi hasebiyledir.[4] Dolayısıyla diğer açıdan Ankaravî şerhinin adının *Mecmû´atü'l-letâif* olması, *Mesnevî*'deki bu latîfe ve hakîkatlerin şerhedilmesi, ibâreden

---

1 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 46-47.
2 Abdürezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü,* trc.Ekrem Demirli, İstanbul 2004, 475.
3 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 370.
4 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 388.

ibârenin mana seviyesindeki hakîkatine tahkîk edilmesidir.

Diğer yandan Ankaravî'ye göre "mecmû'a", birbirini tamamlayacak iki tarafı birleştirmeyi ifâde etmektedir. Şârih *Mesnevi*'de geçen âyet ve hadîslerin şerhi olan *Câmi'u'l-âyât* ile *Fâtihu'l-ebyât*'ı cem' ettikten sonra şerhine tafsîlâtıyla başladığını ifâde etmektedir. İlk 18 beyit şerhi olarak *Fâtihu'l-ebyât* Varlık ve mertebeleri anlayışı çerçevesinde *Mesnevî*'nin asıl konusunu özetlediği akılda tutulursa, şerhin adında geçen "mecmû'a" lafzıyla Mesnevî'nin şer'î dayanakları olan âyet ve hadisler ile vahdet-i vücûd anlayışının birleştirilmesine işâret edilmektedir. Bu işâret şer'î tavır ile tahkîk tavrının birbirini tamamlaması şeklinde yorumlanabilir.

Matmûratü'l-mâ´ârif sıfatı ise aynı ilk vasıf gibi hem *Mesnevî* metnine hem de şerhe delâlet etmektedir. Bu iki delâletin medlûlü hakkında Ankaravî şu izâhı getirir: "*Mesnevî*'de bu zikrolunan esrâr akl-ı küllün ve mertebe-i hakîkat-i küllün sırlarıdır. Bunun söylenmesine sebeb ve illet ne olur? Akl-ı cüz'i akl-ı küllîden veyahut mertebe-i ulûhiyyetten ki hakîkat-i küldür söyleyici olmazdı ve kül mertebesinin esrârını nakl kılmazdı. Eğer ol kül mertebesinden tekâzâ tekâzâ üzere olmayaydı ve akl-ı cüz'iyyi nakl kılmazdı. Esrâr-ı kül eylemeğe rağıb ve talib kılmayaydı. Çünkim mertebe-i külden akılla tekaza tekaza üzere erişir. O deryayı hakîkatin mevci bu alem-i sûrete yetişir. Ol deryanın mevcinden murad ma´âni ve hakayık ve esrâr ve dakâyıktır. Nitekim Hazret-i Mevlânâ (k.s.) bâtınlarından temevvüc edip bu zâhir aleme bu kadar emvac-ı deryayı hakîkat olan ma´ârif ve ulûm gelmiş ve kitab-ı *Mesnevî*de elfaz ve huruf zurufunda karar kılmıştır." Ankaravî'ye göre küllî akıldan gelen latîfelerin zâhir âlemindeki eserlerine marifetler ve ilimler denilmektedir. Marifetler ve ilimler latîfe ve hakîkatlerin sûretleridir. Sûretler *Mesnevî*'de lafza bürünmüştür. Ankarvî şerhinin fonksiyonu ise bu lafızların mana, marifetlerin taalluk ettikleri hakîkat yönünün keşf edilip şerh edilmesinden ibârettir. Ankaravî'ye göre söz konusu adın tek bir isim olması açısından ise şerhe işâret etmesidir. Şerh, İslâmî ilimlere dair literatürdeki bir çok latîfe ve marifetlerden istişhâdda bulunması sebebiyle bu adı almıştır. Dolayısıyla şerh *Mesnevî* ibârelerinin fıkıhtan tasavvufa kadar her bir İslâmî ilme taaluk eden yönünü cem´ etmeyi amaçlar. Bu da Ankaravî'nin tasavvufî düşüncede câmi´ tavrının bir gereğidir.

Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ´ârif, bazı geleneksel ve modern kaynaklarda ilk 18 beyit şerhi olan *Fâtihu'l-ebyât* ile karıştırılarak farklı isimlerle anılır.

Zira Ankaravî önve ilk 18 beyti şerhetmiş ve şerhin baskılarında *Fâtihu'l-ebyât* müstakil bir kısım olarak basılmıştır. Katip Çelebi, Reynold Nicholson ve Bediuzzaman Firûzanfer, şerhi ilk 18 beyit şerhinin adıyla karıştırarak *Fâtihu'l-ebyât* olarak kaydederler.[5] Şerhi Bursalı Mehmet Tahir *Şerh-i Mesnevî Şerif el-müsemma Mefâtîhu'l-ebyâ*t, İsmail Paşa Bağdadi ise *Fâtihul-ebyât fi Şerhi'l-Mesnevî* olarak yanlış bir şekilde adlandırırlar.[6]

3.1.2. Ganem Dede Nüshası ve Baskıları:

Kütüphâne kayıtlarında en fazla *Mesnevî* şerhi nüshası Ankaravî'ye ait olanıdır. Özellikle tüm Mevlevîhâne kütüphânelerinde bulunmaktadır. Bunun başlıca sebebi daha önce de ifâde ettiğimiz gibi *Mesnevî*hânların icâzetnâme gereği okumakla mükellef tutulmalarıdır. Şerhin orijinal nüshası Süleymaniye Ktp. Pertev paşa 306-307'dedir. Rüsûhî Dede'nin kâri-i *Mesnevî*si ve manevî evlâdı Derviş Ganem'e imlâ ettirdiği ta´lîk nüshadır. İki cild ve her cildde *Mesnevî*'nin üçer defterinin şerhi bulunmaktadır. VII. Defterin şerhi bu nüshada yoktur. I. cild 434 vr., 41 st.; II. Cild 630 vr. 41 st. halindedir. Nüshada *Mesnevî* kelimesinin kısaltması olan "mim" sürhunun ardından kırmızı mürekkeple üstü çizilmiş beyitler yer lır. Ganem Dede nüshası olarak adlandırılan bu orijinal nüshada I. ve II. Defterin şerhinin tetimme tarihleri yoktur. III. defter şerhinin tetimme tarihi 15 Şevvâl 1033 (Pazar Günü-duhâ vakti)/ 7 Temmuz 1624'tür. II. Cildin başındaki IV. defter şerhinin (1b-189a) tetimme tarihi 10 Muharrem 1035 (Aşure günü)/ 10 Ekim 1625; V. Defter şerhinin (191b-381a) 3 Şaban 1035 (Perşembe)/ 4 Nisan 1626; VI. Defter şerhinin (385a-630b) 11 Ramazan 1036 (Perşembe)/ 5 Mayıs 1627'dir. Meşin ciltli, tezhipli ve miklâblıdır. V. Defter ile VI. Defter şerhinin sonunda şârih tarafından – ki müellifin kısaltması olan mim harfi vardır- tetimmenin ardından bir kasîde yazılmıştır.[7]

Kasîde:

Bihamdillâhi ve'l-minneti bu şerh erişti pâyâne/Müsellem ide bunu hak bula yek ehl-i imâne
Bin otuz altı târîhinde yedi defterin şerhi/ yazıldı hep tamâm oldu hediyye oldu yârâne
Tefâsîr ve ahâdîs ve me´ârîf dürrlerinden çok/ dizilir semt-i tahrîre nice bin dürr-i şâhâne
Cevâhir anlayan ârif bilür bu dürrlerin kadrini/ cevâhir bilmeyen nâdân ne dürer bilür ne dürdâne
Tetebbü´ eyleyen tâlib bu şerhi evvel ve âhir/ bulur ol genc-i ma´nâyı erişir nice bin kâne

5 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn* I, 1087; Brockelman, *GALS*, II, 662; R. A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalalu'd-din Rûmî*, Leiden-London 1925-1940, II, xvii.
6 İsmâil Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 218.
7 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası),* II, 381a, 630a.

Velî irfânı olmayan tetebbü´ dahi kılmayan/ bulamaz bunda genci görür ol bunu vîrâne

Kitâb-ı *Mesnevî*'nin bu yüzünden açıldı estârın/ dahî keşf etti esrârın komadı hâcet im´âne

Bu şerhe ehil olan lâbüd bu fenne mahrem olandır/ buna ehil olmayan kimse bu fenden olur bîgâne

Ki bu şerh-i latîf-i bî-bedel hâvî ve şâmildir/ tefâsîr ve ahâdîs ve ma´âriften nice hâne

Bunun her birisi gûyâ şarâb-ı ilme peymâne/ bulardan nûş eden âşık olur dürer içre mestâne

Şarâb-ı cennetin zevkin bulur nûş eyleyen bilir/ bu meyden içmeyen gâfil ne mey bilir ne meyhâne

Bu şürbun şimdilik ehli katî nâdirdir âlemde/ velî da´vây-ı ehliyyet edenlerle dolu hâne

Kerâsî üzre her biri diline geleni söyler/ ne Allah'tan hayâ eyler ne uyar kendi Kur'âne

Uyar vesvâs ü hannâse satar kendisini nâse/ muhâlif sözü elbâse hem uymaz özü erkâne

Bunun ehlinden âr eyler taallümden firâr eyler/ tekebbürde karâr eyler döner o demde şeytâne

Bu halkın dahî temyîzi acep fâsid olup gitti/ hünermend olmayan şahsı sanırlar şimdi ferzâne

Acâib asra erişdik hezerân ilim ve hikmetten/ bu nâsa şimdi yek oldu hemân bir kuru efsâne

Kodular dîn ü takvâyı okuyup yazmalar gitti/ düştüler sîm ü zerre kesâd erişti irfâne

Husûsan bu fenn-i zîbâya tâlib-i fânî nâdirdir/ olanlar dahî fi'l-cümle mukayyed olmaz iz´âne

Tarîkimizde olanlar dersen her biri başka/ başına *Mesnevî*hândır baş eğmez o bu gîvâne

Bu ilmin tâlibi olan bir ehle ser-fürû kılsın/ ve illâ şirret-gûn olup düşer ol cehl ve nifâke

Velî her *Mesnevî*hânı bu ilme ehil sanmasın/ ne Şem´î buna ehil oldu ne olan ona pervâne

Eğer bir ehil bulmazsa bu şerhi okuyup yazsın/ bunu bir hoşça okumak kifâyet eyler insâne

İlâhî sen bu şerhi kıl azîz ve muhterem her dem/ ki ehl-i dil bunca ede hamâil-i gerden-i câne

Dahî tâliplere bunu müyesser eyle sultânım/ ki onlar bunu herr dem vesîle ede îkâne

Bu şerhe bâ´is olan ferâvân-ı rahmet et yâ Rab/ dahî ta´lîm eden câna okuyup dahî yârâne

Bihakkı Hazret-i hatm-i rüsul âhir nefes yâ Rab/ bizi imanla hatm et mukârin eyle Rıdvâne

Bu kasîde şerh baskılarında yer almamaktadır. Sebebi ise kasîdenin ilk beytinde şerhin VII. Cildine işâret edilmesidir.

Şerhin diğer kadim nüshaları şunlardır:

1-Sül. Ktp Şehid Ali Paşa 1269'daki I. ve II. Defterleri kapsayan nüsha müellif hattıdır. İlk önce *Fatihu'l-ebyât* yer alır (1b-35b). I. Cildi 1b-204, II. Cild ise 204b-445a arasındadır. Tetimme tarihi yoktur.

2-Sül. Ktp.Hâlet Efendi 204'de bulunan I. defter şerhini kapsayan nüshanın (1b-221a) tetimme kaydında Şevval 1034/Temmuz 1625 yazmaktadır. Nüshanın müstensihi belli değildir. Şehid Ali Paşa nüshasına kıyasla daha düzgündür.

3- Sül. Ktp. Hâlet Ef. 274'de yer alan nüshada müellif hattı kaydı vardır. Fâtihu'l-ebyat (1-b-41a) ve şerhin I. defterinin bir kısmı bulunmaktadır. Tetimme kaydı

bulunmamaktadır.

4-Sül. Ktp. Halet Ef. İlavesi 79’da Ankaravî’nin mürîdlerinden olan Derviş Muhammed Şeydâ’ya ait olan II. Defterin başındaki “beyan-ı ez hikmeti tahriri in mücelled” sürhuna kadar şerh nüshası vardır. 1038/1626 tarihlidir.

Şerh, Osmanlı’da en yaygın okunan *Mesnevî* şerhi olduğu için çeşitli baskıları yapılmıştır:

Kahire Dâru’t-tıbâ´ati’l-hidîvâne baskıları: I. baskı 1221/1806; II.Baskı 1241/1835; III.Baskı 1251/1845. İlk baskı üç cild ve her cildde iki defter şerhi bulunurken, II. Baskı altı cild ve her cildde bir defter şerhi bulunduğu halde basılmıştır.

İstanbul Matba´â-i Âmire baskıları: I. Baskı 1257/1841; II. Baskı 1289/1872. bu baskılar yedi cild halinde, VII. Cild VI. Cildin tekmilesi olmak üzere basılmıştır. Hem Kahire hem de İstanbul baskılarında tartışmalı yedinci defter şerhi bulunmamaktadır. Ayrıca Ganem Dede nüshasında yer alan dibace ve ilk 18 beyit şerhi ile VI. Cild şerhinin mukaddimesinde yer alan VII. Cildle ilgili açıklamalar çıkarılmış, V. Ve VI. Cild şerhlerinin sonundaki ferâğ kayıtları ve kasîdeler baskıya girmemiştir. Bunun sebebi matbaanın VII. Cildi kabul etmemesi olsa gerektir. Böyle olmakla beraber baskıyı VI. Cild şerhinin tekmilesi diye yedi cild yapmaları şâyân-ı hayrettir. Böyle yapmalarının Yenikapı Şeyhi Mehmed Celâleddin Dede’nin söylediğinin[8] aksine VI. Cild şerhinin uzun olmasıyla ilgisi bulunmamaktadır. Zira cild uzunluklarına bakıldığında sayfa adedi olarak en kalın cild IV. cilddir ki, matbaa mantığınca bu cildin de iki cild hâlinde yayınlanması gerekirdi. Oysa IV. cild tek cilddir. Matbaanın zannımızca böyle yapmasının sebebi Abidin Paşa’nın işâret ettiği gibi VII. cildi ve Ankaravî şerhini aslıyla kabul edenlerin itirazlarından bir ölçüde sakınma amacıyladır.

Kahire I. baskının sonunda *Mesnevî* ve şerhini tanıtan Dâru’t-tıbâ´a tarafından düşülen kayıt ve şiir şöyledir:

“Kelâm-ı i´câz-ı intizâm-ı mütekellim-i nutk-i âferîn berâet-i nübüvvet-i rasûli’s-sakaleyn hüccet-i kâtı´a-i seyyidi’l-mürselîn şâmil-i rumûz ve lâ ratab ve la yâbis illâ fî Kitâb-ı mübîn tenzîlün min rabbi’l-âlemîn ´unvân-ı şerefnâme-i fahri’r-rüsul

[8] Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, Dâru’l-hilâfet 1329, 218.

besmele-i kitâb-ı akl-ı küll nutk-i bî-keyf-i Hüdâvend-i bî-çûn lâzime-i unvânı “lâ yemessuhû illa’l-mutahharûn” buyurulan kelâm-ı kadîm ve nazm-ı kerîmin ma´nây-ı latîfini müştemil mir’ât-ı hakâyık-ı eşyâ mazhar-i hitâb-ı vemâ yantıku ´ani’l-hevâ seyyidü’l-verâ (s.a.v) hazretlerinin ma´ânî-i ahâdîs-i şerîfelerini ve ahbâr-i ebrârı muhît ve şâmil olan *Mesnevî*-i Şerîf’in Ankaravî şerhi demekle beyne’l-enâm makbûl ve ma´rûf kitâb-ı müstetâbın “Şerh-i *Mesnevî*” târîhi ve recebü’l-ferdin evâhirinde hidivv-i ekrem dâver-i mu´azzam Fâtih-i ebvâbi’l-hayr ve’l-ekrem nâdirü’z-zamân ve’l-´asr hükümrân-ı iklîm mısrü’l-hâc Muhammed Ali Paşa Efendimiz Hazretlerinin Dâru’t-tıbâ´ati’l-hidîvânelerinde basıldı.

Tab´la tekmîl olup Şerh-i Cenâb-ı *Mesnevî*/ Şân-ı Mevlevîyâna burhândır Kitâb-ı *Mesnevî*
Mürşid-i kâmil deme nâyâb ey sâlik hemân/ Mürşid-i kâmildir efâfa hitâb-ı *Mesnevî*
Münkirân-ı dehre manend-i sikender çekti sedd/ Açtı beyt-i vahdet ve irfâna bâb-ı *Mesnevî*
Âşıka gösterdi rûy-i şâhid-i esrâr-ı Hak/ çehre-i ma´nâdan açtıkta nikâb-ı *Mesnevî*
Eyleyip tashîhine Ahmed Efendi sa´y-i tâm/ oldu ya´nî nâil-i ecr ve nüvvâb-ı *Mesnevî*
Ettirip Fâtih seniyy-i ilhâm kalb-i dâvere/ kıldı bu hizmette ya´nî intihâb-ı *Mesnevî*”

1289 tarihli Matbaa-i Âmire baskısının ilk cildinin başına şerhten evvel Sâkıp Dede’nin *Sefîne’*sindeki “İsmail Rüsûhî Ankaravî” ile ilgili kısım aynen ilâve edilmiştir.

3.1.3. Yazım Süreci:

İsmail Ankaravî, şerhin Mevlânâ’nın rûhâniyyetinden istimdâd ile ibdâr tarîkiyle kendisine yazdırıldığını VI. Cildin tetimmesinde belirtmektedir. Nasıl ki *Fusûsü’l-hikem* İbn Arabî’ye Hz. Peygamber’in hakîkati ya da rûhâniyyeti tarafından misâl âleminde verildiyse, *Mesnevî* şerhi de Mevlânâ’nın rûhâniyyetinden Ankaravî’nin kalbine manalar hâlinde indirilmiş, Ankaravî de manaları lisânına akıtmıştır: “Bu kalîlu'l-bizâ´a ve ´adîmu’l-istitâ´a olan fakîr-i kesîru’t-taksîr dahi bu şerh-i şerîfi yazmadan ve mana dürrlerini semt-i tahrîre düzmeden mukaddem, ol Hazret-i mukaddesenin kelâm-ı ´alîsine münâsib şerh yazmaya ve onu ta´bîr ve tefsîr kılmaya kalb-i za´îfde kudret ve istitâ´at yok idi. Hatta bu kitâb-ı ´âlînin şerhine bazı yârân nice zaman bu fakîre hüsn-i nazarları olduğu mülâbesesiyle vâfir-i ikdâm eylemişler ve bu kitâb-ı kerîme lütf edin, siz hem bir şerh yazın diye söylemişler idi. Bu fakîr ´adem-i istitâ´atamı görüp, nice müddet imtina´ eylemiş idim. Lâkin “halkın dilleri Hakk’ın kalemleridir”dir deyip, onların sözü vasıtasıyla bu kelâm-ı ´âlînin sâhibi olan sultânım ve pîrim ve dünya ve âhirette destgiîim nûr-i zamîrim ve şems-i münîrim hazretlerinin ruh-i şerifleri ve kalb-i latîfleri cânibine

teveccüh-i tâmla kalben ve kâleben müteveccih oldum ve istimdâd kıldım. Ol hâmûş hazretlerinden bu bîhûşun kalbine olan revzeneden Yemende olan süheyl yıldızından akîka gelen renk ve pertev gibi pertev-i meâli geldi ve kalbimi müntabi´ kıldı. Ve rûhum ondan reng-pezîr oldu. Pes 18 ebyâtın şerhini ol pertev ve lem´a vâsıtasıyla yazmak bi-hamdilillah müyesser oldu. Ondan sonra kalbten kalbe olan revzen cânibinden acâibler, nutuklar ve garâib tabirler cûş u huruşa geldi. Ve ol hazretin rûhâniyyetinden beri füyûzât-ı manevî ve fütûhât-ı ilmî derûn-ı dile zuhûr kıldı ve derûn-ı dilden dahi cûş u hurûşa gelip, lisân tarafından cârî oldu. Pes ol çeşme-i lisândan cârî olan yenâbi´-i hikemi veled-i muhterem yani Derviş Ganem kâse-i sem´le alıp, havz-ı derûnuna koyup, kalem-i hikmet beyânı ona lüle kılıp sahâif ve evrâk üzere mânend-i âb-ı hayat olan ma´ânî-i şerifeyi tahrîr ve tastîr kıldı. Ve bihamdillahi Teâlâ yedi mücelled şerh bu üslûb üzere vücâda gelip tamâm oldu ve nihâyet buldu. Pes bu suhuf ve evrâk üzere gördüğün âb-ı hayat-ı ma´ânînin ser-çeşmesi asl-ı Hazret-i Mevlânâ oldu (k.s.). İmdi bu şerh-i şerifte ve tahrîr-i latîfte her ne kadar mana-i hüsn ve nükte-i müstahsen görür isen bunu böyle bil ki, Hazret-i Hâmûşun rûh-i şeriflerinden beri bu bî-huşun kalbine gelmiştir. Yok yok "kul ve sahip olduklarının tümü efendisinindir" kavlinin hasebince ne´am bu abd-i fakîr ve hem bu nutk ve takrîr ve tabir ve tahrîr her ne ise cümlesi ol Hazret-i mukaddesenin olmuştur. Ve bu tarafa ol taraf-ı ´âlîden gelmiştir. Ve bu sözleri bir kâmilin rûh-i şerifine teveccüh-i tâmla müteveccih olup, ondan kendi kalbine nice ma´ânî ve esrâr gelen kimse bilir. Ve mâhın âfitâbtan ne tarîkle nûr istifâde eylediğine vâkıf olan kimse vâkıf olup ve buna ´inde'l-meşâyih "ibdâr" denir."[9]

İsmail Ankaravî şerhinin mukaddimesinde, önce *Mesnevî*'de geçen Arapça beyitleri, âyetleri ve hadisleri bir araya getirip şerh ettiği *Câmi´u'l-âyât*'ı, ardından ilk 18 beyit şerhi olan *Fâtihu'l-ebyât*'ı yazdığını ifâde eder. Şerhin yazılması, müstakil iki kitap olarak belirttiği *Câmi´u'l-âyât* ve *Fâtihu'l-ebyât*'ın (مرج البحرين يلتقيان) (Rahman 19) âyetindeki nükte uyarınca bir araya getirilip diğer *Mesnevî* beyitlerinin şerh edilmesiyle meydana gelmiştir. Şerhin müstakil bir kitap olması ise (بينهما برزخ لايبغيان) (Rahman 20) sırrını beyân etmekten kinâyedir. Bu bağlamda şerhin yazılma sebeplerinden biri (يخرج منهما الؤلؤ والمرجان) (Rahman 22) âyetindeki remzin mefhûmunca şerhi okuyanların

[9] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası),* II, 629b. İbdâr hakkında bkz. İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 21.

beyitlerdeki latîfeleri ve manaları istintâc etmelerine vesile olmaktır.[10]

Sahih Ahmed Dede, Ankaravî'nin şerh mukaddimesinde verdiği bilgileri kronolojik açıdan kaydetmektedir. Buna göre önce Galata Mevlevîhânesine tayin edilmeden önce Konya'da 1017/1608'de *Câmi´u'l-âyât*'ı yazdı. 1028/1618-9 tarihinde (mim) sürhlu ve *Mesnevî* beyitlerini ihtivâ etmeyen *Mesnevî* Şerhine başlayan Ankaravî, 1031/1622 tarihinde bu şerhi 6 defter olmak üzere tamamladı. Aynı yıl tafsilatlı bir şerhe girişen Şârih, I., II. Ve III. Defter şerhlerinin 1033/1624 tarihinde yazma işlemini bitirdiğinde, göz hastalığına tekrar müptela oldu. Hastalıktan kurtulursa Fâtihâ tefsiri kaleme alacağına dair ahd etti. Gözleri sıhhate kavuştuktan sonra, şerhini imla ettirdiği Ganem Derviş Ahmed niyaz ederek, IV. defter şerhini 1035/1625-6'de tamamladı. V. defter şerhini yarıladığında aynı yılın Zilhicce ayının sonlarına doğru VII. defter mürîdân tarafından kendisine verildi. Şerhi yarıda kesen Ankaravî, VII. defteri şerhetmeye koyuldu. VII. defter şerhinin de yarısına geldiğinde tekrar dönüp V. Defterin şerhine devam etti ve 1035/1626'da tamamladı. Sahih Dede VI. Defter şerhinin tetimme tarihini zikretmemektedir. Ganem Dede nüshasına göre V. Defter şerhinin tetimme tarihi 1035/1626; VI. Defter şerhi 1036/1627'dir. Buna göre Mecmû´atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ´ârif'in yazılması beş ilâ altı yılı bulmuştur. Bunun yanısıra Sahih Dede VII. Defterin tetimme tarihini 1041/1631 olarak kaydeder. VII. Defter şerhini de yazım süreci içine dâhil edersek, şerh 1031/1622'de başlayıp 1041/1631'de sona erip, yaklâşık 10 yılda telif edilmiştir. Ancak Sahih Dede bazı tarihlerde yanılmaktadır. Birincisi Ankaravî VII. Defter şerhinin mukaddimesinde ilk şerh takrîrine yani dibâce ile ilk 18 beyit şerhine 1030/1621'de başladığını söylemektedir.[11] Ganem Dede nüshasına göre V. Defter şerhinin tetimme tarihi 1035/1626; VI. Defter şerhinin tetimme tarihi ise 1036/1627'dir. Ayrıca Sahih Dede'nin söylediğinin aksine V. Defter şerhinin takririnin yarısına geldiğinde VII. Defter zuhûr eder. V: defter şerhini tamamladıktan sonra VI. Defter şerhine başlamayıp, VII. Defter şerhine başlar. Şerhin yarısına geldiğinde VI. Deftere döner ve VI. Defter şerhini baştan sona tamamlar. Daha sonra yarıda kalan VII. Defter şerhini nihâyete erdirir.[12]

Sahih Ahmed Dede'ye göre, Ankaravî iki farklı sûrette *Mesnevî* şerhi yazmıştır.

---

10 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 48.

11 İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 2a.

12 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası)*, 385a.

1028/1619 tarihinde –ki Galata Mevlevîhânesi'ne tayin olduğu tarihtir- 6 defter üzerine "mim" sürhlu fakat beyitlerin kaydedilmediği ilk *Mesnevî* şerhini yazmaya başlamış, 1031/1622'de tamamlamıştır. Şerh muhâtabı dikkate aldığımızda *Mesnevî*han olanlar için telif edildiğinden, nüsha *Mesnevî*hânların bir *Mesnevî* beytine bir de şerhine bakılmasını gerektireceği için, Şârih nüshanın bitiş tarihinden sonra Zilhicce 1031/Ekim 1622'de, *Mesnevî* beyitlerini tahrir ederek daha tafsilatlı bir şerh nüshası kaleme almaya başlamıştır. Böylece iki farklı şekilde altı defter üzere *Mesnevî* şerhi ortaya çıkmıştır. Biri "mim" sürhlü ve diğeri beyitli *Mesnevî* şerhi.[13] Sahih Dede'nin bahsettiği ikinci nüsha Ganem Dede nüshasıdır. Bu nüshada dibace ve ilk 18 beyit şerhleri aynı biçimde kalmıştır.

3.1.4. Maksad:

3.1.4.1. Tarihsel durum:

Rüsûhî Dede'nin *Mesnevî*'yi şerhetmesindeki maksadını iki şekilde ele alabiliriz: birincisi tarihsel durum açısından, ikincisi tarihsel olanın ötesinde metnin nefsü'l-emirdeki durumu ya da diğer bir ifâdeyle metnin gereklilikleri açısından. Ancak bu iki durum irtibatlı olarak birbirlerini gerektirir. Dolayısıyla tarihsel gereklilikler ile metnin bizâtihi şerhinin gereklilikleri paraleldir ve birbirlerini yansıtırlar. Tarihsel gereklilikler ile kastettiğimiz şerhe muhâtab olanların sosyo-kültürel ihtiyaçlarıdır. Bu ihtiyâçlar aynı zamanda bir eksikliğin göstergesidir. Eksikliğin ortaya çıkması ise muhtelif siyasi, sosyal ve kültürel şartların sonucudur. Bu şartlarla ma´lûl olan şerhe muhâtab kesim ise iki kısımdır: birincisi *Mesnevî*hân ya da Mevlevî olanlar ki diğer tarîkat mensuplarını da buraya dâhil edebiliriz, ikincisi tarîkat dışında bulunan kimselerdir ki kastedilen Kadızâdelelilerdir. Şerh her iki kesimin ihtiyâçları gözetilerek telif edildiği gibi, şerhin mahiyetinin ortaya çıkması da bu ihtiyâçları ortaya çıkaran tarihsel gerekliliklerin bir sonucudur. Ancak şerh sadece tarihsel gerekliliklerin bir sonucu olan tarihsel metin şeklinde görülmemelidir ki -modern dönemde şerh metnine daha çok bu şekilde yaklaşılmıştır- şerh metni her türlü bağlamdan soyut olarak nefsü'l-emirde ontolojik bir mahiyete taalluk etmektedir ve bu mahiyetin tecelli ettirilmesini amaçlar. Hem tarihsel maksad hem de ontolojik maksad şârihin şerhte gözettiği usûlü tayin ettiğinden, usûl maksadın tahakkuk etmesini sağlamaktadır. Önce şerhin yazılmasında güdülen tarihsel maksadı ele alalım.

[13] Sahih Ahmed Dede, 293-295.

Şerhe muhâtab ilk kesim söz konusu olduğunda, Ankaravî şerh sonunda inşâd ettiği kasîdede şerhinin öncelikle *Mesnevî*hânlar ya da yârân için telif edildiğini söyler. Şâyet *Mesnevî* okumak Mevlevî tarîkatının erkânından ise, bu rüknün layıkıyla yerine gelmesi için *Mesnevî*'yi anlamaya lâyık *Mesnevî*hânların ya da Mevlevîlerin de bulunması gerekir. Ancak Ankaravî'ye göre böyle bir zümre lâyık-ı vechiyle yoktur. Böyle bir zümrenin yokluğu ya da eksikliğinin giderilip var oluşun gerçekleştirilmesi için öncelikle *Mesnevî* metninin var oluş imkânlarını zorunlu hâle getirmek gerekir. Zorunlu hâle geçiş ise ilkin *Mesnevî*'nin bir metin olarak ortaya konulmasıyla başlamaktadır. Bu itibarla Şârih metni çeşitli kadîm nüshalarla karşılaştırıp tahkîk etmiş ve bu tahkîkli metin icâzetname gereği tüm *Mesnevî*hânların uymakla mükellef tutuldukları bir metin olmuştur. İkinci adım metnin anlaşılması için şerh edilmesidir ki, şerh tarihsel ihtiyâçlar gözetilerek yazılmıştır.

Tarîkimizde olanlar dersen her biri başka/ başına *Mesnevî*hândır baş eğmez o bu gîvâne
Bu ilmin tâlibi olan bir ehle ser-fürû kılsın/ ve illâ şirret-gûn olup düşer ol cehl ve nifâke
Velî her *Mesnevî*hânı bu ilme ehil sanmasın/ ne Şem´î buna ehil oldu ne olan ona pervâne

Ankaravî'nin bu cümleleri Mevlevî tarîkatinin mevcûd hâlini beyân etmektedir. İlk bölümde de ele aldığımız gibi Ankaravî'ye göre Mevlevîler tahkîkten taklîd derekesine düşmüşlerdir. Mevlevîlik en genel tanımlamayla bir tasavvuf yolu ise bu yolun mahiyetinden sapmalar söz konusudur. Yolun mahiyeti ya da kâmil mertebesi muhakkik olma mertebesidir ki, hakîki melâmet mertebesidir. Hakiki melâmet mertebesi muhammedî mertebe olması hasebiyle de ancak mertebenin hükümlerinin tahakkuk etmesi için mertebenin hakîki sâhibi olan Hz. Peygamber'in şahsına ve şahsın ortaya koyduğu fiillere tam bir ittiba kaçınılmazdır. İttiba fiilleri ve halleri şerîatin bizatihi kendisidir. Dolayısıyla hakîki melâmetî olmak aynı zamanda müteşşeri olmaktır. Taklîd ise hakîkat olan şerîate kâmil ittiba etmemektir. Taklîdde marifet eksikliği söz konusu olduğu için kâmil ittibâ gerçekleşmemektedir. Hz. Peygamber'e kâmilen ittibâ edenler ise muhakkiklerdir. Zira marifet sâhibi olarak Hz. Peygamber'e ittibâ etmektedirler. Mevlevîler marifeti eksik oldukları için şerîatten uzaklaşmışlardır. Şerîattan uzaklaştıkları için taklîde düşmüşlerdir. Şerîatin tam bir şekilde yerine getirilmesi mukallid mevlevîleri muhakkik seviyesine yöneltecektir. Muhakkik sûfî seviyesine irşâd eden metin ise tüm Mevlevîlere göre *Mesnevî*'dir. Bu itibarla *Mesnevî*'yi anlaşılır bir şekilde Mevlevîlerin önüne getirmek gerekmektedir. Ankaravî'ye göre mukallid melâmîlerin en önemli eksikliği şerîat ise, *Mesnevî*'de şerîatin ilkelerini temin eden nasların beyitlerden istihrâç

edilmesi gerekmektedir. Zira *Mesnevî* naslar temelinde yükselen ve kaynağını alan bir metin yapısına sâhiptir. Beytin şerîat boyutunu anlayan *Mesnevî*hân, şerîata dayanan ve onu marifet açısından ikmâl eden tarîkat boyutunu da anlaması gerekir. Ankaravî şerhinde bu boyutu özellikle ilk tasavvuf klasiklerine dayanarak vermektedir. Üçüncü boyut hakîkat boyutudur, üçüncü soyutlama düzeyidir. Hakîkat hem şerîat ve tarîkata dayandığı gibi şerîat ve tarîkata anlamını veren şeydir. Ankaravî hakîkate dair fikirlerini ve istişhâdlarını ehl-i tahkîk dediği İbn Arabî, İbn Fârız ve Sadreddiin Konevî'den yapmaktadır.

Ferruh Çelebi ve Hüsrev Çelebi zamanlarında Mevlevîliğin fonksiyonalitesini yitirmeye yüz tutmasının ardından XVI. asrın sonlarında Ankaravî'nin şeyhi I. Bostan Çelebi ile başlayan Mevlevîlikteki toparlanma, Ankaravî ile tarîkatin her kesime nüfûz etmesiyle devam eder. Bu nüfûz faaliyetinde Ankaravî önce Mevlevîlerin ilim, irfân sâhibi olması ya da tahkîk düzeyine erişmesi için *Mesnevî* metnini kullanmıştır. Ankaravî'nin de işâret ettiği gibi *Mesnevî*'yi bir şerh yardımı olmaksızın doğrudan okuyamayan ve Farsça bilmeyen Mevlevîler hâli hazırda Türkçe Şem´î şerhini kullanmaktadırlar. Ancak Ankaravî'ye göre Şem´î *Mesnevî*'deki mananın ortaya çıkartılmasında oldukça zayıftır ve de böyle bir keşfe sâhip değildir. Diğer taraftan bazı Mevlevîler sadece *Mesnevî*'yi ya da Şem´î şerhini okuyarak ve bir şeyhe intisâb etmeden hakîkate ulaşacaklarını zannetmektedirler. Oysa kitap okuyarak hakîkate tahsil etmek mümkün değildir. Bazı manaların ve latîfelerin anlaşılması söz konusu olmakla beraber, bunlar malumat terâkümünden başka bir işe de yaramayacaktır. Haddizatında bu tavır sûfî bir tavır da değildir. Bu tavır taklîd tavrıdır ki, Ankaravî'nin sıklıkla vurguladığı mukallid ya da müteşebbih melâmîler tavrıdır. Ankaravî'ye göre iki şey yapılmalıdır. Birincisi yaşayan bir mürşide intisâb edilmelidir. İkincisi o mürşidin gözetiminde ve şerhi eşliğinde *Mesnevî* okunmalıdır. Zira *Mesnevî*'deki hakîkatlerin *Mesnevî* okuyanının şahsında teşahhusu ancak bu şahsa rehber olacak bir mürşidi istilzâm ettirmektedir. Mürşid *Mesnevî* metnindeki şerîat, tarîkat ve hakîkatlere dair bilkuvve sırları tahkîk ederken, aynı zamanda bu sırları müşâhade âleminde bilfiil tahakkuk ettiren kimsedir. Dolayısıyla *Mesnevî* okumak sadece lafızları okumaktan ibâret değildir. Lafızlardan manaya ulaşmak ve mananın fiiliyata dökülmesidir. Fiiliyât ise ancak bir topluluk içinde anlam kazanır. Tek başına yapılan her türlü amelin sadece o ameli yerine getirene taalluk eden bir sonucu vardır. Oysa toplu halde yapılan ve muvâfakata dayalı bir amelin sonuç

vermesi ve anlam kazanması hakîkat denilen şeyin muvâfakatla kazanılan bir şey olduğu söz konusu olduğunda amelin inşâî yönü ortaya çıkar. İnşâ ise bir mekân ve mekânda konumlanan müessese etrafında meydana gelir. İşte bu müessese Mevlevîliktir. Mevlevîlikte en önemli amel *Mesnevî* okumak ve okunanın yaşanması ise, Mevlevîliğin gerçek manada bir tarîkat müessesesi olması zorunludur. Bu zorunluluğun ön şartı ise Mevlevîlere ve *Mesnevî*hânlara irşâd edecek bir *Mesnevî* metni ve şerhi sunmaktır. İşte İsmail Ankaravî *Mesnevî*'yi Osmanlı toplumunda Türkçeye tam tercüme ve şerh eden ilk mevlevî şeyhi rolünü üstlenmiştir. Rolün *Mesnevî* üzerinden gerçekleştirilmesi, tarihsel zincir içerisinde metnin müellifi ya da muhakkik diliyle tercümânının tarîkat piri Mevlânâ olması hasebiyle olduğu gibi, metnin müessesenin üzerine inşâ edildiği şerîat-tarîkat-hakîkatın tümünü kapsayan câmi´ bir kitap olmasıdır. Ankaravî'ye göre Şem´î *Mesnevî*'nin bu üç yönünü birlikte ele alıp şerh etmeye ehil bir kimse değildir. Zira en başta Mevlevî gelenekten gelmemektedir ve tarîkat müessesesi altında yetişmemiştir. Dolayısıyla Mevlevîlerin Mevlevî gelenekten gelen ve pir Mevlânâ'dan istimdâd alan bir Mevlevî şeyhinin şerhine ihtiyâçları vardır ki, bu şerh İstanbul Mevlevîliğinin piri İsmail Ankaravî'nin elinden çıkmıştır.

Mesnevî şerhinin yazılmasındaki tarihsel açıdan ikinci maksad Mevlevî dışında olmak üzere Kadızâdelilerin tavrının gözetilmesi sûretiyledir. Ankaravî'nin zikrettiği XVII. asır İstanbul Mevlevîliğinin kaydettiği bu durum sadece Mevlevîlik tarihiyle îzâh edilecek bir şey olmayıp, asrın inhitât içinde olan marifet anlayışıyla bağlantılıdır. Nitekim Ankaravî bulunduğu asrın rûhundan bahsetmektedir ve bazı tenkidler getirmektedir.

Bu şürbun şimdilik ehli katî nâdirdir âlemde/ velî da´vây-ı ehliyyet edenlerle dolu hâne
Kerâsî üzre her biri diline geleni söyler/ ne Allah'tan hayâ eyler ne uyar kendi Kur'âne
Uyar vesvâs ü hannâse satar kendisini nâse/ muhâlif sözü elbâse hem uymaz özü erkâne
Bunun ehlinden âr eyler taallümden firâr eyler/ tekebbürde karâr eyler döner o demde şeytâne
Bu halkın dahî temyîzi acep fâsid olup gitti/ hünermend olmayan şahsı sanırlar şimdi ferzâne
Acâib asra erişdik hezerân ilim ve hikmetten/ bu nâsa şimdi yek oldu hemân bir kuru efsâne
Kodular dîn ü takvâyı okuyup yazmalar gitti/ düştüler sîm ü zerre kesâd erişti irfâne
Husûsan bu fenn-i zîbâya tâlib-i fânî nâdirdir/ olanlar dahî fi'l-cümle mukayyed olmaz iz´âne

Ankaravî'nin kürsülerde diline geleni söyleyen vs. çeşitli vasıflarla yerdiği zümre vâizler zümresi olan Kadızâdelilerdir. Kadızâdelilerin *Mesnevî*'ye yönelik bazı tenkidleri vardır. *Mesnevî*'nin cehennem dili (?) Farsça yazılıp, şiir olmasından dolayı

yöneltilen tenkidler başta olmak üzere âyet ve hadislerle ilgili olmamasına kadar uzanan tenkidlerdir.[14] Son tenkid Ankaravî'nin şerhinde dikkate aldığıdır. Nitekim Ankaravî'ye göre Mevlevîler mukallid melâmî tavır ile şerîatın tatbikinden uzaklaştıkları gibi, Kadızâdeliler de şerîatın sadece kışrıyla meşgûl olan diğer bir kutuptaki zümredir. Bir diğer ifâdeyle muhammedî mertebenin gerekliliği olan şerîat (din) kâmil manada ortada yoktur. dolayısıyla her iki kesimin de şerîata sevketmek gerekmektedir. Mevlevîleri tarîkat ve hakîkat mukallidliğinden şerîat üzere tahkîkde bulunmaya, Kadızâdelileri ise şerîat mukallidliğinden şerîat üzere tahkîkte bulunmaya yani tarîkat ve hakîkate irşâd etmek gerekmektedir. Ankaravî *Mesnevî* şerhinde nasslara yaptığı vurgu ve temel İslâmî ilimlere dayanmasının sebeplerinden biri budur. Yani Kadızâdelilere yönelik şerhte güdülen maksad şerh usûlünü de belirlemiştir. Öte yandan Ankaravî tarîkat ve hakîkat tâlibi olmayan kimselerin de şerhi okumasını tavsiye etmektedir.

Bu ilmin tâlibi olan bir ehle ser-fürû kılsın/ ve illâ şirret-gûn olup düşer ol cehl ve nifâke
Eğer bir ehil bulmazsa bu şerhi okuyup yazsın/ bunu bir hoşça okumak kifâyet eyler insâne

Mesnevî okumak ehil bir şeyhe intisâbı gerektirmekle beraber, asrın ruhunun ehil bir kimse çıkarmaya ehil olmadığı için *Mesnevî* şerhi sosyal vâkıa bağlamından soyutlanarak da okunabilir. Bu tür okuma kişiye mukayyed bir seviyede marifet kazandırması açısından kifâyet edebilir ama Varlık'ta bir tavır sâhibi olması için seyr ü sülûktan geçmesi kaçınılmazdır.

Târihî açıdan Ankaravî şerhi, Osmanlı Mesnevî şerh zincirinin üçüncü halkası olarak görülebilir. Ancak Ankaravî, ilk iki halka hakkında pek de sitâyişkâr ifadeler kullanmamaktadır. Şem'î'nin Mesnevî'yi şerhetmeye açıkça ehil olmadığını, Sürûrî'nin tahkîk tavrından uzak bulunduğunu söylemektedir. Bu itibarla tam şerhler olmakla birlikte tahkîkte eksik oldukları sebebiyle Ankaravî şerhinin bu eksikliği giderme maksadıyla telif edildiği ileri sürülebilir.

3.1.4.2. Nefsü'l-emirdeki durum:

Şerhte güdülen maksadların ikincisi tarihsel olanın ötesinde *Mesnevî* metninin nefsü'l-emirdeki durumu ya da diğer bir ifâdeyle metnin gerekliliklerine yöneliktir. Bu maksad da iki yönlüdür: Birisi *Mesnevî*'nin sûretine/lafzına, diğeri hakîkatine/manasına taalluk etmektedir. Ankaravî şerhinin girişinde *Mesnevî* Kitâbını "merace'l-bahreyn"

[14] İ. Ankaravî, Hadislerle Tasavvuf, 35-45.

sıfatıyla tavsif eder. bu sıfatın şerhinde ise sıfatın birinci “bahr”ı Kur’ân tefsîri, hadisler, Farsça lafızlar ve Arapça kelimelerdir. İkinci “bahr”ı ise ilâhî tevhid ya da cem´ mertebesidir. Bu mertebenin sâhibi mutlak açıdan Hz. Peygamber’dir ki “berzah-ı câmi´”dir. Berzah-ı câmi´ sûret ve manayı bir araya getirendir. Diğer bir ifâdeyle Hz. Peygamber mutlak açıdan insân-ı kâmildir ve insân-ı kâmil fark makamındayken müşâhade âlemine ait ilâhî sûretler ile cem mertebesinde olan melekût âlemine ait ilâhî manalar arasında en kâmil biçimde irtibâtı Kur’ân kimsedir. Bu irtibâtı ilâhî tevhid mertebesine davetiyle gerçekleştirir. Davet cem´ mertebesinedir. Ancak daveti gerçekleştirmek için cem makamına ulaşmış câmi´ bir tavra sahip olmak gerekir. Mutlak açıdan daveti gerçekleştiren Hz. Peygamber’dir. Mukayyed açıdan ise daveti gerçekleştirenler ehlullah ya da Allâhîlerdir. Ehlullah ancak Hz. Peygamber’e ittibâen elde ettikleri nâiblik ile bu daveti gerçekleştirebilirler. Mevlânâ ehlullahtan ise eseri *Mesnevî* de bu daveti tahakkuk ettirmektedir. *Mesnevî*’nin irşâd kitabı olması bu demektir. İrşâd sûretten manaya intikâldir. Diğer bir tabirle beyitler müşâhade âleminde olan fiiliyattan ya da hissî (duyulur) şeylerden, bu şeylerin kaynağı olan melekût âlemindeki manalara irşâd ya da işâret etmektedir. *Mesnevî* şerhi ise bu işâretlerin ve/veya irtibat keyfiyetlerinin nasıl tahakkuk ettiğini göstermektedir.[15]

Ankaravî’ye göre sûret ile kastedilen *Mesnevî* beyitlerinin lafzî boyutudur ki Farsça beyitlerin ve Arapça kelimelerden oluşan beyitlerin gramatik açıdan şerh edilmesinden ve beytin lafzî manasının tercüme edilmesinden ibârettir. Ankaravî’ye göre bu beyitler aynı zamanda muhâtab açısından hem lafız hem de lafzî mana açısından müşkil beyitlerdir ki, müşkilin tashîh yani sahih manaya intikâl ettirilmesi gerekmektedir. Yoksa metni vaz´ eden açısından beyitlerin hem sûretinde hem de manasında her hangi bir müşkillik söz konusu değildir. Sûrete yönelik maksadın tahakkuk etmesi için Ankaravî, şerhinde her bir beyti oluşturan kelimeleri önce lafız açısından tahlîl eder.

Sûret-mana ilişkisi ile lafız-mana ilişkisi birbirine paralel ilişkilerdir. Sûret-mana ilişkisi ontolojik seviyede ele alınırken, lafız-mana ilişkisi dil seviyesinde incelenir. Ontolojik seviye dil seviyesini zaman ve mekân dikkate alınmaksızın öncelediği için sûret-mana ilişkisinin önce incelenmesi gerekir.

---

[15] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 46.

3.1.5. Usûl:

3.1.5.1. Ontolojik Seviyede Sûret-Mana İlişkisi:

Mesnevî'de sûret ile kastedilen mevcûdât, mana ile kastedilen mutlak Varlık olan Hakk'ın Zât'ı ve Zât'ın ulûhiyyet mertebesindeki ilk taayyünü olan Allah'tır. Dolayısıyla sûret-mana ilişkisi Tanrı-âlem ilişkisidir. Ancak *Mesnevî*'de ma΄kûlât seviyesindeki umûr-i âmme denilen (vücûd-adem, vahdet-kesret, bilkuvve-bilfiil, illet-ma΄lûl vs.) kavramlarının kullanımından ziyâde sûret-mana gibi duyulurlar seviyesine taalluk eden ikili kategoriler daha çok kullanılmaktadır.

Sûret, hakîkat, mâhiyet ve mananın mukâbilinde, bir şeyin dış varlığı veya bâtınının karşısında o şeyin mazharıdır. Hakkın dışındaki her şey, yaratanın sûretine göre zuhûr etmiştir. Binaenaleyh Hak kendi sûretinde âlemi izhar etmiştir. Âlem tam olarak Hakkın sûreti ya da mazharıdır. Allah âlemin bütün hakîkatlerini en yetkin tarzda içeren bu âlemden bir özet ve toplam çıkartmış ve onu Âdem diye isimlendirmiş, onu kendi sûreti üzerinde yarattığını bildirmiştir. Allah insanı boş yere yaratmamış, aksine onu sadece kendi sûretinde olması için yaratmıştır. Binaenaleyh âlemdeki her şey, bütünden habersiz olduğu halde parçayı bilendir. İnsân-ı kâmil ise böyle değildir. Çünkü Allah insana bütün isimleri öğretmiş, bütün hakîkatleri vermiştir. Böylelikle insanın sûreti kemâle ermiş, Hakk'ın ve âlemin sûretini kendisinde birleştirmiştir. Böylelikle insan Hak ve âlem arasında bir berzah, dikili bir ayna olmuştur. Mutlak açıdan berzah ya da insan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir. Hak insan aynasında kendi sûretini görür. İnsan aynasında Hakkın sûretinin görülmesinin anlamı, bütün ilâhî isimlerin ona verilmesidir. Sûret, ilâhî hakîkatlerin taakkul edilmesini sağlayan ve bunların kendisiyle zuhûr ettikleri şeyden ibârettir. O, yâni sûret, aynı zamanda her şeyin hakîkatine verilen müşterek bir isimdir. Bu hakîkat, cevher, araz veya herhangi bir şey olabileceği gibi, aynı türde veya şekilde veya tarzda da olabilir. Toplumun yapısının, saf veya asker sûreti gibi bir sûreti vardır, denilir. Şerîat gibi koruyucu bir düzene de sûret denilir. Dolayısıyla sûret bir şeyin zâhiri iken mana bâtını olmaktadır. Bâtın olmadan zâhir olamayacağı gibi zâhir olmadan da bâtın olamayacaktır. Mana bir şeyin hakîkati ise sûret o hakîkatin zuhûr etmiş hâlidir.

Mesnevî'de Allah'ın mutlak açıdan mana olduğu, bu mananın müşâhade âleminde sûretlerle zuhûr ettiği ifâde edilmektedir. VI. Cilddeki Zâtussuver hikayesinin 60 beyitlik kısmı sûret-mana ilişkisinin en detaylı ele alındığı bölümdür. "şu sûretler, sûreti olmayanın kuludurlar. Bu sûretler sûreti olmayandan varlık bulmuştur." (VI, b.

3737-38) beytinin şerhinde Ankaravî, Sofistleri eleştirmektedir. Sofistler eşyânın mana veya hakîkatini inkâr ettiklerinden Allah'ı inkâr etmişlerdir. Bir hakîkat kabul edildikten sonra bu hakîkatin tecelli etmesi muhtelif sûretleri de kabul etmek gerekir. Bu sûretlerin her birinin kendine ait hakîkati olduğu gibi bu hakîkatlerin de hakîkati vardır ki, o da Allah'tır bu anlamda hakîkatler Hakkın sûretleridir. Sûretlerden kasıd, Hakkın tecelli eden isimleridir. İsimler şu'ûnât, neşeât, mezâhîr vs. şeklinde adlandırılır. Sûretten manaya gitmek demek, mevcûddan mûcide gitmek demektir. Zira tüm mevcûdâtın hakîki mûcîdi mevcûdâta varlık verir. Varlık vermesi, mevcûdâtın sûretlerinde tecelli etmesi demektir ki, inkâr sûretinde bile münker olan münkir-i hakîki Allah'tır. Dolayısıyla manaların ya da hakîkatlerin sûretler üzerinde tam bir tedbiri vardır. Bu tedbirden dolayı fâil-i hakîki odur. Mana fâil ise sûret mef´ûldür. Sûretten manaya gitmek fâil-i hakîkiyi müşâhade etmektir. Müşâhade edilen fâil-i hakîki sûretten münezzehtir. Zira tüm Varlık mertebelerinde kastedilen sûret, şekil manasında değildir. Sûret ile kasıt, tasavvur ve taakkul edilebilen şey anlamındadır.

Sûret-mana ilişkisinin tesisi teşbih-tenzih dengesini sağlamakla olur. Ankaravî sûreti misil kelimesiyle karşılayıp, "onun mislinin misli bir şey yoktur" âyeti uyarınca Hakk'ın sûretten tenzih edilmesi gerektiğini söyler. Ancak burada mutlak tenzih, Tanrı-âlem ilişkisini bize vermeyecektir. Mutlak teşbih te Tanrı ile âlem arasında bir her açıdan ´ayniyyet ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla ikisi arasında bir denge kurmak gerekir. Ankaravî bu konuda muhakkiklerin ve özellikle İbn Arabî'nin görüşlerine başvurmaktadır: "muhakkikler Hz. Kur'ân'da bî-ma´nâ ve zâid aslâ bir harf yoktur. beher hâl zâid şeklinde olan hurûfun her biri bir manaya işâret olur. Ve bir nükteyi ifâde kılar demişlerdir. Âyette onun misli yoktur denilmemiştir. Mislinin misli yoktur denilmiştir. Şeyh-i Ekber *Fütûhât*'ta yazdıkları üzere âyetteki kâf zâid olmazsa misilden murâd insan olur. Dolayısıyla mana insanın misli olur. "Allah âdemi kendi sûretinde yaratmıştır." Hadisi Hak insân-ı kâmili kendi sûreti üzere yarattığına delâlet kılar. Sûretten murâd burada sıfat olur. Dolayısıyla hadis "Allah âdemi kendi sıfatı üzerine yarattı" anlamı kazanır. İnsa-ı kâmil sıfatında Hakkın sıfatına mümâsil olur. Bu hadis mûcebince şerîatta Hakka sûret ıtlâkı câzi olur. Lakin sûreti sıfat manasına tevil etmek şartıyla. Mümin olan kimse Hakkı bu duyulur sûretten tenzih eylemek ve onu şekilsiz ve sûretsiz bilmek

gerektir.”[16]

Sûret ve şekilden münezzeh ve mutlak mana olan Allah öte yandan müşâhade âleminde sûretlerle zuhûr etmektedir. “Ey nakşı, sûreti olmayan bunca nakışlar, bunca sûretlerle sana hem müşebbih hayrân olmuştur, hem muvahhid. Gâh müşebbihi muvahhid yapmakta, gâh sûretler muvahhidin yolunu kesmekte.” (II, b. 57-8) Ankaravî’ye göre beyit hayret makamında dile gelmiştir. Bu itibarla Mevlâna nidâ edatını kullanmaktadır. Hayreti gerektiren şer ise Varlıkta tenzih ve teşbih dengesindeki mükemmellik ya da sûret ile mana arasındaki nihâî olmayan irtibattır. Muvahhidin hayret etmesi mutlak cemâl tecellîsini mukayyed âlemde müşâhade etmesinden, müşebbihin hayreti ise tenzih, tevhid, itlâkın rûhuna gâlip olmasından dolayıdır. Hakkın nakşının olmamasından kasıt ahadiyyet Zatıdır. Zira Varlık Varlık olması bakımından zihni ya da hâricî varlık değildir. Yani Varlığı bir şey şartıyla değildir. Bu itibarla ıtlak ve takyidden, küllîlik ve cüz’îlikten, âm ve hâs, teşbih ve tenzihten uzaktır. Zira bu umûr-i âmmenin tümü Hakkın mertebe ve makamlara göre Zat’ının lâzimeleridir. Sûretler ile kastedilen isim, sıfat, şe’nler ve çeşitli tecellilerdir. Sûretlerin tümü Hakk’ın isim ve sıfatlarına mazhar olan şeylerdir. İsim ve sıfatların çokluğu mazhar ve sûretlerin de çokluğunu gerektirir. Ankaravî müşebbihi iki kısma ayırır: sûrî ve ma´nevî. Birinci kısımda olanlar Hakka cisimlik ıtlâk edenlerdir. Ya da mutlak anlamda sûrettir, cevherdir, arazdır diyenlerdir. Bu kimseler müteşâbihattan olan âyetlerin zâhir manasına itikad edip (Allah’ın eli onların üstündedir) ve (elim ile yarattım) vs. gibi âyetlerin zâhirine itikad edip Hakka organlar ve mekân isbât ederler. Müşebbih-i manevî ise Hakkı zâhire göre sözle tenzih eden kimsedir. Ancak bâtına kıyasla marifeti olmadığından Hakkı eşyâdan hâriç idrâk edip ya da arş, kürside olduğuna itikad edip tenzihe ulaşamaz. Bu kimselerin ilâhı mevhûm ve meçhûl bir ilâhtır. Ancak muvahhid olanlar, eşyânın tümünü Hakkın mazhar ve meclâsı bilirler ve böyle müşâhade ederler. Muvahhidler mutlak Varlık’tan başka bir şey müşâhade etmezler. Dolayısıyla Ankaravî’nin sıklıkla vurguladığı ilâhî tevhide ermektir. Tevhide ermek ise sûretlerin cem´inden sonra sûretlerin musavviri olan manada fânî olmaktır.[17]

3.1.5.2. Dil Seviyesinde Lafız-Mana ilişkisi:

Ankaravî’ye göre müfred mana için vaz´ olunmuş kelâm ya da kelime, insanın ya da mütekellimin telaffuz ettiği lafızdır. “kişinin kendisi kelâmına gizlenmiştir” hadisi

---

[16] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 345-358.
[17] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 18-19.

gereğince, lisan/dil insanın tercümânıdır. “kelâmından olur kişinin kendi miktârı” vecîzesi de bunu ifâde eder. Dolayısıyla kelâm insanın mikdâr ve mertebesini tarif eden (mua´rrif)dir. Kelâmı söyleyen açısından istikrâ ile kelâm 4 kısma ayrılır: birincisi sûret ve manayı cem´ kılan, sûrî lafızlara mana ruhu verenin kelâmıdır. İkincisi kelâmı zâhirde güzel, lafız, ibâre, tecnîsât ve tersî´âtla tezyin olmakla birlikte kelâmı manevî açıdan ruhsuz kalmış olan kimsenin kelâmı. Bu kimsenin başta *Mesnevî* olmak üzere evliyânın kelâmını incelemesi kaçınılmazdır. Üçüncüsü kelâmı mana ve ruh açısından kâmil, sûret ve lafız açısından edebî zevkden mahrûm olan kimsenin kelâmıdır. Bu kimsenin de belâğatı bilmesi ve edebî metinlere yönelmesi gerekir. Dördüncüsü ne sûreti ya da lafzı ne de ruhu olan kimsenin kelâmıdır ki, hayvan sesinden farkı yoktur. bu kimselerin kelâmı boş sözden ibârettir.

Ankaravî’ye göre Mevlânâ’nın kelâmı ve *Mesnevî* lafızları birinci kısma dâhildir. Dolayısıyla diğer üç kısımdaki kelâm sâhiplerinin *Mesnevî*’yi lafız ve mana açısından okumaları bir zorunluluktur. Zira evliyânın kelâmı hem sûreti hem de manayı cem´ etmektedir.[18]

Sûfîlerin büyük bir çoğunluğu duyulur şeylerle kendilerini sınırlayanların ve sadece hakîkate ulaşmada kıyası kullanların hakîkat ve manaları idrâk etmeleri için, mana ve hakîkatleri lafız ve harf elbiseleri giydirmişlerdir. Böylelikle ma´kûlâtı mahsûsât mertebesine indirmişlerdir. Zira nefsin tabî‘atı bunu gerektirmektedir ki, hilâfı üzere davranıp sadece mana seviyesinde kalsalardı idrâk zor olurdu. Bir diğer açıdan mana ve hakîkati lafızla ifâde etmeselerdi, mana ehlinden başkası mana ve hakîkati anlayamazdı. Dolayısıyla sûfîler faydanın tam bir şekilde gerçekleşmesi için kendilerine gelen mana ve hakîkatleri lafızla ifâde etmişlerdir. Ancak sadece lafzı dikkate alan sûret ehli, lafızdan manaya gitmeye çalışmışlardır. Oysa manadan lafza gitmek esastır. Mana ve hakîkatin tahsili ise ancak seyr ü sülûk ile mümkündür. Ankaravî bu bâbta şöyle eder: “Ammâ câna ziyâ geldikten ve rûh safâ ve cilâ bulduktan sonra söylenen söz mücerred lafzî ve sûrî değil, belki ma´nevî ve hakîkîdir. Zira kelâm-ı fasîh ve nutk-i melîh bahr-ı cânın mevci ve gevher-i akl u irfânın derecesidir.” [19]Tahsil edilen mana ve hakîkat, lafız perdesine bürünse de, mana ve hakîkat tahsil edildiği için lafız perdesinin keşf edilip bilkuvve hâzır olan mananın idrâki daha kolay olacaktır. Lafızdan manaya ulaşmak mümkün olsa da,

---

[18] İ. Ankaravî, *Miftâhu’l-belâğa*, 7-8.
[19] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 6.

mananın tam bir idrâkinin gerçekleşmesi mümkün olmayabilir.[20]

Diğer taraftan mana ve hakîkate önem veren sûfîler, lafız ve kelâmdan sakınmışlar, şâyet bir fayda hâsıl olacaksa mana ve hakîkati lafza büründürmüşlerdir. Bu itibarla lafız, bahs ve cedele dayalı yöntemlerden kaçınmışlardır. Mana ve hakîkatin lafza bürünmesi iki maksada dayanır: birincisi sırların ifşâsıdır. İkincisi sırların gizlenmesidir. Ankaravî'ye göre dilin vaz´ı ilhâm-ı ilâhî ile gerçekleşmektedir. Dil, lafız ve manadan ibâretse mana ilhâm ile mütekellimin nefsine ya da nefsin merkezi olan kalbine intikâl eder. kalpteki mana lisan ile dil seviyesinde lafza bürünür. Lafza bürünen mana ya da sır, lafız vasıtasıyla ortaya çıkar. Ancak sûfîler mananın ifşâsında bir takım ıstılahlar ve remizler vaz´ etmişlerdir. Bu ıstılahlarla mana ehli olmayandan manayı perdelemişlerdir. Mana perdesi olan lafız, bu sûretle sadece manaya işâret etme seviyesindedir. Dolayısıyla lafız, ıstılâh ve remizler mana ve hakîkate delâlet eden işâretlerdir. sufî lafzı olmasa da nefsü'l-emirde lafız ile mana arasındaki mutabakat delâleti oldukça nâdir olduğundan lafız bir işâretin ötesine geçememektedir. Sûfîlerin manayı setr etmelerinin muhâtab açısından değil de kendilerine taalluk eden yönü de söz konusudur. Buna göre sûfî ilhâm vasıtasıyla kendisine gelen bir manayı tam bir idrâkla kuşatamadığından manaya mutâbık lafzı da ifâde etmekte acziyete düşmektedir. Zira mana ve hakîkatin künhüyle kuşatılması imkân dâhilinde değildir. Yani sûfîye gelen mana ve hakîkat, kendinde mana ve hakîkatin perdelenmiş hâli ya da gölgesidir. Lafız ise sûfîdeki mana perdesine ikinci bir perde olmaktadır. Dolayısıyla lafzın kendinde manaya mutabakat delâleti oldukça düşüktür. Lafzın manayı ifşâ etmede yetersizliği, ya sûfînin susmasına ya da manaya işâret etme imkânı mümkün ise manayı lafza ıstılahlar ve lafız sanatlarıyla intikâl ettirmeye sebebiyet vermiştir. Ancak manaya delâlet eden lafzın söylenmeme durumu mananın kendi içerisinde hapsolmasına ve faydasız bir şekilde kalmasına da sebep olmaktadır. Bu ise mananın âtıl bir duruma düşmesidir. Mananın âtıl duruma düşmesi mana ehli olan sûfîlerin âtıl duruma düşmesiyle neticelenir. Sûfîlerin fonksiyonu lafız vasıtasıyla manaya işâret etmektir. Bu durumda da mana ancak lafız vasıtasıyla aktarılır ve lafız burada bir zorunluluğu simgeler.[21]

Mesnevî'deki "Lafız yuva gibidir, mânâ kuş gibidir. Cisim ırmak gibidir, ruh akıp giden su gibi" (II, b. 3292) beytine göre lafız-mana ilişkisi yuva-kuş ilişkisine

[20] İ. Ankaravî, *Makâsıdu'l-'aliyye fî Şerhi't-tâiyye*, 15a-15b.
[21] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 629-632.

benzetilmiştir. Her kuş kendi yuvasında sâkin olduğu gibi, her manada kendi lafzında sâkin olur. Ancak bazen kuşun yuvasından uçması gibi, mana da vaz´ olunduğu lafızdan uçarak ya da tecrid olarak istiâre, kinâye, teşbih ve mecâz gibi çeşitli söz sanatlarına bürünür. Dolayısıyla mananın seyelânı lafzın da seyelânını istilzâm etmektedir. Aslolan manadır. Lafız mananın evidir. Mana evinden ayrıldığında, lafız manaya dair vaz´ olunduğu mutabakatını yitirdiğinden manaya ancak çeşitli söz sanatlarıyla işâret etmekle yetinir. Lafız-mana ilişkisi ontolojik seviyede ruh-beden ilişkisine müsâvîdir. Ruh da aynı mananın lafza cereyanı gibi bedenin mecrâsına cereyân eder ve sonra aslına döner. Dolayısıyla lafız-mana ilişkisi tek yönlü değil, çift yönlü bir ilişikidir. Lafız manayı gerektirdiği gibi mana da lafzı gerektirir. Ancak mana kendi başına kâim olmakla beraber, lafız manasız kendi başına kâim değildir. Lafzın varolması ancak manaya dayalı olarak gerçekleşir.[22]

Lafız, mananın zorunluluk gereği evi olduğu gibi, menfî yönde tuzağı da olabilir. "Lafızlar ve isimler tuzaklardır." (I, b. 1061) Ankaravî'ye göre lafzın manaya tuzak olması, ikisi arasında mutâbakat delâleti olmamasından kaynaklanır. Zira bir çok fasîh ibâre ve ince isti´âreler, şiir sanatları ve bedii ıstılahları olmakla beraber manadan behreleri yoktur. diğer bir ifâdeyle manaya layıkıyla ev olamadıklarından tuzak olmuşlardır. Ancak her lafız böyle değildir. Bazı lafızlar mana ile ittihâd etmektedir. Lafzın manaya kâmilen delâlet etmesi için mananın lafzı belirlemesi gerekir. Mana, marifete dair sırlar ise lafız layıkıyla manay dile getirebilcektir. Aksi takdirde mana lafız tuzağında kaybolacaktır ki, lafızdan manaya manadan lafza intikâl gerçekleşmeyecektir. Bu intikâlin mutlak açıdan gerçekleştiği kitap Ankaravî'ye göre Kur´ân-ı Kerîm sonra hadisler, sonra da *Mesnevî*'dir.[23]

Lafız-mana ilişkisi ontolojik seviyede isim-müsemma ilişkisine paraleldir. "Ey ilâhî ismi zikreden! Harflerden meydana gelen ismin lafzını okudun ve zikrettin. Şimdi yürü onun müsemmâsını talep eyle. Zira lafızlar ve harfler su gibidir, müsemma ve mana ise o suda akseden ay gibidir." Beytinin şerhinde Ankaravî, lafız-mana ilişkisinin kaynağını isim-müsemma ilişkisinde tesis eder. Tahkîk ehline göre lafızlardaki Allah'ın isimleri ilâhî isimler değildir. Lafızlardaki ilâhî isimler, isimlerin isimleridir. İlahi isimlerin asılları Hakk'ın Zat'ının muayyen (taayyün etmiş) sıfatlarıdır. Yani Zat rahmet

22 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 503.
23 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 239.

sıfatına sahip olandır, Zat kahr sıfatına sâhip olandır vs. bu sıfatlar Hakk'ın ismidir ki, Rahmân, Kahhâr vs. deriz. Bu isimler lafızda harflerden terkip edilmekle beraber insanların uzlaşımına dayalı tevfîkî değil, tevkîfîdir. Dolayısıyla ilâhî ismin ismidir. Yani harflerden mürekkep olan isimler müsemmânın ´aynı değil gayrıdır. Bu itibarla esmâu'l-esmâ milletlere göre değişmektedir (tevfîkîdir). Zira beşeri harf ve seslerden müteşekkildir. Müsemmâ ise değişime uğramamakla bâkîdir. Eğer harflerden mürekkep olan isim murâd olsaydı "Allah'a ihlâsla ibâdet ediniz", "siz ancak Allah'a ibâdetle emrolundunuz" âyetindeki Allah lafzına ibâdet etmek gerekirdi. Oysa lafza değil lafzın manası olan Allah'a ibâdet edilir. Eğer isimden kasıt harflerden mürekkeb lafız değil ise isim müsemmânın aynıdır. Ancak diğer bir görüşe göre isim müsemmânın ´ayn'ıdır ve müsemmâya delâlet etmektedir. Buna göre lafız ve harfle olan isimden kasıd müsemmânın ´aynıdır. Zira talak lafızları müsemmâ üzerinde bir hüküm icrâ etmektedir. Eğer isim müsemmânın gayrı olsaydı talak müsemmâda değil gerçekleşmez, harflerde gerçekleşirdi. Ankaravî bu görüşe şöyle cevap vermektedir: "Kastedilen bu değildir. Talakın döndüğü müsemmâ zatın kendisi değil, inanılan bir zattır (zât-ı mu´tekad). Şâyet isim müsemmanın ´ayn-ı olsa ateş dediğimizde dilimizin yanması gerekirdi. Dolayısıyla ses ve harflerden müteşekkil isim müsemmanın aynı değildir. Tevkîfî olan ilâhî isimler müsemmânın ´aynı olmak hasebiyle müsemmâya delâlet ederken, harflerden mürekkeb lafzî isimler ilâhî isimlerin isimleri ilâhî isimlere delâlet etmektedir. Dolayısıyla lafız-mana ve/veya isim-müsemmâ ilişkisinde üç delâlet şekli vardır. Lafız mananın manasına (ma´ne'l-ma´nâ) delâlet ederken, mananın manası da asıl manaya delâlet etmektedir. Lafzın asıl manaya delâleti mananın manasıyla olmaktadır. Mevlâna'nın "Allah manadır" beytinin anlamı da burada ortaya çıkmaktadır. Abdullah Bosnevî'nin müstakil bir şerh yazdığı bu beyte göre Allah isminin müsemmâsı, ismin manasıdır. Lafzî Allah ismi ise ismin ismidir. Mevlânâ ismin isminden müsemmâya geçilmesini istemektedir. Zira ismin ismi olan lafız müsemmâya delâlet etse bile, müsemmânın ´ayn'ını müşâhedeye imkân vermez. Müşâhedenin gerçekleşmesi ise iki seviyede olur. Birinci seviye nefsin tezkiyesidir ki, ilâhî ahlâklanmadır. Bu seviyede iken bir mürşid-i kâmilin terbiyesinde seyr ü sülûk kaçınılmazdır. Seyr sülûk sonunda müşâhade gerçekleşir. Müşâhade hakîkat-i muhammediyeyi müşâhededir ki, her bir insanın tekil hakîkati onun hakîkatinden zuhûr etmiştir. Hakîkati muhammediyye mertebesini tahkîk ise muhammedi yolda ya da şerîatta

sâbit olmakla mümkündür. [24] Dolayısıyla lafızdan manaya gitmek hem dil hem ontolojik açıdan 3 seviye kaydetmektedir: şerîat, tarîkat ve hakîkat.

Ankaravî şerhi bir tahkîk olarak görmektedir. Zira şerh kelime anlamı olarak "bir şeyi yarmak, içine açmak, keşf etmek" demektir. Dolayısıyla şerh varolanı keşfetmekten başka bir şey değildir. Varlık ve Varlığın tecellîsi olan varolan değişmez hakîkatse hakîkatin keşfedilmesi gerekir. Tahkîk, bir şeyin hakîkatiyle irtibat kurmaktır. Hakîkat bir şeyin evveli yani aslı ve mahiyeti ise tahkîk ya da tevil, hakîkatin tecellî ettiği meclâdan ya da mazhardan zuhûrun kaynağına itibar etmek ve ona ulaştırmaktan ibarettir. Bu itibar remzî ya da işâret yoluyla yapılmaktadır. Zira hakîkat bütünüyle dilde tahakkuk etmemektedir. Dolayısıyla dil hakîkate ancak işâret edebilir.Bu işâret etmeye tahkîk denir. Tahkîk varlıkla irtibatlı olarak çeşitli seviyelerde yapılır. Bu seviyelere geçmeden önce remzî ve/veya iş´arî tahkîkin mahiyetini kısaca ele alalım:

3.1.5.3. Tahkîk:

Şârih-i muhakkik Rüsûhî Dede tahkîki şöyle tarif etmektedir: "tahkîk, benzerlik kabul etmeyen bir makamdır. Bu makamın sahibine muhakkik derler. Tahkîk sahibinin şartı "onun işitmesi olurum ki benimle işitir, onun görmesi olurum ki, benimle görür" hadisinin misdâkı olmaktır. Tahkîk makamı fena, müşahade ve aşk makamıdır ki, makamın sahibi zanna yol bulamaz."[25]

Ankaravî'ye göre tahkîk, işâretleri idrâk ya da müşahade edemeyenin zihnine yaklaştırmaktan ibarettir. Mevlânâ'nın temsîliyle duvarın arkasındaki birinin duvarın ötesindeki su birikintisine, birikintiyi görmediği halde taş atıp (recm-terceme ilişkisi) taşın suda çıkardığı sesleri yansıdığı kadarıyla işitmesi örneğini alırsak, muhakkikin görevi taş atan ile taş atılan su birikintisi arasındaki duvarı kaldırmadan –zira duvar ontolojik bir gerçeklik olduğu için hakîkatin bir görüntüsüdür- ilişkiyi tesis etmek ve sesin işâretlerini bu ilişki çerçevesinde yorumlamaktır. İşte bu yorum tahkîktir.

İşaret iki durum arasında bağlantı kurmaktadır. birinci durum işâret eden ile işâret edilen arasındaki mekansal uzaklıktır. Şöyle ki ses, bu mekânî uzaklığa bütünüyle ulaşamaz. Zira arada perde vardır. Ancak işâret ulaşır. İkinci durum ise illetl uzaklığıdır.

---

[24] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 627-9.

[25] İ. Ankaravî, *Nisâbu'l-Mevlevî*, trc. Tâhirü'l-mevlevî, 104; *Şerh-i Mesnevî*, III, 790; II, 499.

Bu da kendisine işâret edilenin sağır olması anlamındadır. Yani adam sağır ise ona ibarenin yerine işâretin kullanılması gerekir. Ancak mekansal uzaklığı ve illeti ontolojik ve epistemolojik açıdan anlamak gerekir. Uzaklık Rab ile kul arasındaki mesafedir. İllet ise kulun perdelenmiş olmasından dolayı varlığın kelimelerini işitmeye kadir olamamasından kaynaklanan eksikliktir. Yani tahkîk, uzaklık ve beşerin malul olmasından dolayı varlığın ve ulûhiyetin hakîkatlerine yönelik işâretin yayılış seviyelerini tespit etmektir. Ancak arifler için uzaklık söz konusu değildir. Zira onlar uzakta olan kimseler değildirler. Onlar aynı zamanda hem varlıktaki hem de lafız ya da dildeki kelâmı işitmeye engel bir illetle malul değildirler. Dolayısıyla *Mesnevî* onlara göre bir işâret değildir. *Mesnevî* onlara göre bütün anlam imkanlarını anlamayı sağlayan lafzî bir ibaredir. Arifler basiret sahibi olduklarından işârete ihitiyaç duymadan dildeki varlıktan kendindeki varlığı müşahade ve idrâk etmeye kâdirdirler.[26] Dolayısıyla ehlullah/Allâhîler/muhakkikler işâreti uzaklığın doruğuna bir nida ve illetin ´aynını ifşâ etme olarak değerlendirmişlerdir. İbârenin ulaşamadığı yerde işâret vardır. İşâret uzaklığın yakınlaştırılması, sesin ulaştırılmasıdır. Uzaklık her ne kadar yakınlaştırılsa da uzaklık olarak kalacağından işâret bir zorunluluktur. İşâret aynı zamanda latîfdir. Latîfin anlamı bilicine varılamayandır. Latîf olan işâretler remizler ya da misallerdir. Remizlerin bizatihi kendileri murad olunmamıştır. Murâd edilen şey remzedilen şeydir. Dolayısıyla tahkîk remiz ile remzedilen arasındaki ilişkinin imkânlarını ortaya koymaktır.

İsmail Ankaravî'ye göre tahkîk ve tevîl, şerîat üzere seyr sü sülûktan geçip hakîkate ermiş muhakkiklerin kârıdır. Tahkîk ve tevîlde mi´yâr Kitap ve Sünnettir. Kitap ve Sünnete muhâlif olan tevil bâtıl bir tevildir. Şâyet şerîat hakîkat nazarıyla bakıldığında hakîkatin bizatihi kendisi ise, tevil şerîat ya da zâhir mana üzere yapılmalıdır. Diğer bir ifâdeyle tevil şerîatten şerîata şerîatla yapılan bir faaliyettir. Lafız ya da kavil şerîat ise mana da şerîattir. Ankaravî tevil şartlarını şöyle ortaya koymaktadır: "´inde'l-muhakkikin tevil bir kelâmı sarf eylemekliktir. Ma´nây-ı hakikîsinden bir âhar ma´nâya ki ol ma´nâ kitap ve Sünnete muvâfık ve kelâmın ma-kabline ve ma-ba´dine münâsip ve mutâbık ola. Eğer ol kelâmın hakîkat ma´nâsında hata görülürse eğer hakîkat ma´nâsına haml olundukta hatâ olmazsa tevil hatadır ve hakîkatten udûl ve muktezâ-i zâhirden bi lâ mureccih nükûl caiz değildir."[27] Burada Ankaravî'nin hakîkî mana dediği lafzî manasıdır

[26] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 33-34.
[27] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 673-674.

ki, lafzî mana esastır ve tevili gerektiren bir tercih söz konusu değilse tevile gitmek hatadır. Tercih ise ancak Kitap ve Sünnete uygun ve izin verdiği ölçüde yapılır. Dolayısıyla tevilde hiçbir şekilde lafzın ya da şerîatin dışına çıkılmamış olunmaktadır. Ankaravî'nin ve muhakkiklerin bu görüşü zâhiri esas alan bir görüştür. Zira zâhir bâtının ya da lafız mananın imkân alanıdır. Lafızdan manaya manadan lafza gitmek daima lafız temelli olmaktadır. Lafzın olmadığı bir durumda tevil ve tahkîkten de söz edilemez. Ankaravî'ye göre muhakkik sûfîlerin hâricinde bulunanlar manadan lafza gitmişlerdir. Ya da manayı lafzın imkânları olmadığı halde lafza giydirmişlerdir. Muhakkik sûfiler gibi seyr ü sülûktan geçmedikleri için hevâlarına göre manayı lafza giydirip tevil semtine gitmişlerdir. Tevil faaliyetinde nassları müreccah olarak gözetmediklerinden re'yleriyle yorumda bulunmuşlardır. Dolayısıyla tevil ve tahkîk re'yle yapılan bir sarf değildir. Tevil ve tahkîk lafzın hakiki manasından ya da lafzi manasından yola çıkarak ve mana seviyelerinin lafzî manaya mutâbakatını her zaman gözeterek tekrar lafzî manaya dönmekle yapılır. Lafız, manaya gitmekte bir âlet olduğu gibi mananın çeşitli seviyelerde tahakkukunu sağlayan hakîkattir de. Diğer bir ifâdeyle lafızdan manaya gitmek lafzı hiçbir şekilde iptal etmez. Bilakis lafzın gücü mana seviyeleriyle ispat edilir. şerîat-tarîkat-hakîkat üçlemesine göre ifâde edersek, şerîattan tarîkata, tarîkattan hakîkata gitmek şerîatı iptal etmemektedir. Zira hakîkat şerîatin bizatihi kendisidir.[28]

Ankaravî'nin beyitleri şerh ya da tevil metodu/usûlü ya da sûretten/lafızdan manaya/vücûdî, remizden/remzedilen gerçekliğe intikâl maksadını gerçekleştime yöntemini 5 seviyede ele aldık. Diğer bir ifâdeyle şerh bir bütün olarak eğer tahkîk ise, Ankaravî tahkîki 5 seviyede gerçekleştirir: Lafzın tahkîki, lafzî mananın tahkîki, şer´î mananın tahkîki, tasavvufî ma´nânın tahkîki ve hakîki ma´nânın tahkîki. Ancak bu seviyelerin gözetilmesi her beyitte vâki´ olmamaktadır. Bunun sebeplerinden biri şârihin marifetteki derecesidir. Her şey her şey ile sonsuz bir irtibat halinde ise marifet şeyler arasında irtibat kurmada ortaya çıkmaktadır. Marifetin derecesi lafız-mana, sûret-mana arasında kurulan irtibat kadardır. Öte yandan şerhin aynı zamanda beşeri bir faaliyet olduğu bir gerçekse, beşeri sınırlılıklardan dolayı marifet bilkuvve olduğu halde bilfiil hâle gelemeyebilir. Bu durumda ya eksik irtibat kurulabilir ya da acziyetin tam olduğu durumda irtibatsızlık ortaya çıkabilir. Mevlânâ'nın bazı beyitlerde vurguladığı yemek yemekten dolayı mananın uçup gitmesi bu anlamdadır. Şerh te bir telif olduğundan lafız-

[28] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 244.

mana arasına beşeri perdeler girdiğinde şerhin tüm seviyelerde tahakkuk etmesi mümkün olmamaktadır.

Lafzın tahkîki ancak nüsha farklılıkları söz konusu olduğunda gerçekleşmektedir. Lafzî anlamın tahkîki ya da tercüme ilk planda asıl maksad olduğundanve tüm tahkîk seviyelerinin aslı olduğundan her beyte uygulanmaktadır. Şer´i anlamın tahkîki lafızda naslara işâret varsa söz konusudur. Ancak çoğunlukla vâki´ olmaktadır. Zira Ankaravî'nin şerhte gözettiği asıl maksadların en başta geleni *Mesnevî*'nin şerîata mutâbık olduğunu göstermektir. Tasavvufî anlamın tahkîki ise şâyet şer´î anlam verilmişse şer´î anlamla irtibatlı olarak gerçekleşmektedir. Hakîkî anlamın tahkîki ise her beyte uygulanmaktadır. Zira Ankaravî'ye göre şerh hakîkî anlamın tahkîkidir. Şerhte sadece lafzî anlam veriliyorsa bu beytin hakîkî anlamıdır. Ancak tahkîk faaliyeti lafız ile ilm-i ilâhî arasında marifet gereği irtibat kurmaksa, hakîki anlam bu irtibâtın en yüksek seviyedeki hâlidir ve tasavvufî anlamdan yüksek mertebededir. Marifet irtibat kurmaya imkân vermiyorsa lafzî anlamla şerhte yetinilir ki, lafzî anlam tevil edilmemiş olarak kalır. Lafzî anlam da hakîkî anlamdır ama keşfedilmemiş olarak kalmıştır. İsmail Hakkı Bursevî'nin Ankaravî için nâkildir dediği husus burada devreye girer. Ankaravî marifetinin intâc etmediği tahkîkde ya lafzî anlamı vermekle yetinir ya da şer´î ve tasavvufî anlamı nakletmekle. Ancak Bursevî'nin tenkîdi, Ankaravî'nin metin üzerinden irşâd eden bir Mevlevî şeyhi söz konusu olduğunda medlûlünü bulmayan bir tenkiddir. Zira Ankaravî, tarihsel şartları da göz önünde bulundurarak Mevlevîlerin şerîata ve tarîkata ehemmiyet vermelerini amaçlamıştır. Bu amaç gerçekleştiğinde Mevlevîler *Mesnevî* metninde hakîkî manayı kendiliklerinden tahkîk edeceklerdir. Bununla birlikte Mevlevî sülûkunun nihâyeti olan ilâhî ilmin marifetine dair hakîki manaları tasavvufî manaları tahkîkden sonra ele almaktadır.

3.1.5.3.1. Lafzın Tahkîki:

İlk seviye nüsha farklılıklarını göstererek beytin lafız açısından tahkîkini gerçekleştirmektir ki, şârih "nüsha" diyerek bu farklılığa işâret eder. Zira lafzın doğru tespit edilmesi mananın veya mana seviyesinin de doğru tespit edilmesini sağlamaktadır. Aksi takdirde lafız yanlış bir mananın anlaşılmasına sebebiyet verecektir. Lafızlardaki farklılıklar lafzı oluşturan harflerden olabileceği gibi, lafzın tümüne de şâmil olabilir. Nüsha farklılıklarındaki farklı lafızlar farklı anlamlara delâlet etmektedir. Şâyet Ankaravî farklı anlamlar arasında irtibat kurmak için mümkün bir vecih bulunursa farklı lafızların

da imkân dâhilinde olabileceğini söyler. Aksi takdirde en doğru mananın dayandığı en doğru lafzı bulmak kaçınılmazdır. Bir çok *Mesnevî* nüshası olduğu için beyitlerdeki lafızların farklı olması oldukça doğaldır. Lafızların farklılığı manaların farklılığını intâc eder. Şârihin vazîfesi burada hem tarihsel hem de metafiziksel olanı dikkate alıp tek bir lafzı ve tek bir manayı bulmaktır. Şâyet farklı lafızların ve farklı manaların doğruluğu eşit seviyede ise şârih bu farkların işâret ettiği delâlet vecihlerini ve medlûllerini göstermek zorundadır. Farklılıklar arasında irtibatlar tesis edildikten sonra, farklılıkların tek bir delâlet ilişkisi ve medlûlde cem´ edilmesi gerekir. Bu cem´ lafız açısından ahsen olan olduğu gibi mana açısından da hakîkat mertebesine en yakın olanda nihâyete ermelidir. Böylelikle hem lafız hem mana cem´ edilip ilk seviyede lafzın tahkîki sağlanır.

Lafızlardaki harfin değişmesinden kaynaklanan mana farklılıkları da olmaktadır. Lafız farklılığı mana farkları arasında irtibat kurmaya fırsat veriyorsa, farklı lafızlar ve manalar kabul edilebilir.

Meselâ (نقش درویشست او نی اهل جان / نقش سگ را تو میند از استخوان) (I, b. 2752)

Ankaravî beyte (O Hüdâ'dan dervîş gayra teşne olan kimse dervîşi-i nakşîdir, ehl-i cân değildir.) manasını vermektedir. Bazı nüshalarda "cân" kelimesi yerine نان kelimesi vâki´ olmuştur. Bu kelime de tercih edilebilir. O zaman beytin anlamı (o kimse şeklî dervîştir, nâna yani ekmeğe lâyık değildir.) şeklinde olmaktadır. İki lafız da tahkîk edilebilir. Zira şeklin dervişi olan kimse cân ehli olamayacağı gibi, rızkı da yoktur.[29]

İsmail Ankaravî lafzın tahkîkinde kullandığı nüsha hakkında bilgi vermemektedir. Yeri geldikçe Sürûrî ve Şem´î'nin kullandıkları nüshaları eleştirmektedir. Zira bu nüshalardaki lafızlar yanlış olduğu için iki şârihi de yanlış anlamlara sürüklemiştir. Bununla birlikte nüsha farklılığından doğan lafız farklılığı mananın doğruluğunu geçerli kılıyorsa, farklı lafız da kabul edilebilir.

Meselâ (جسم جسمانه تواند دیدنت / در خیال ارد غم وخندیدنت / که او بستئ غم وخندیدنست / تو مگو که لایق ان دید نست) (I, b. 1790-1791).

Ankaravî beyte (Cisim olanlar cismâniyyet mertebesinde kalanlar ey hakîki mahbûb, seni cismâne görmeye kâdir olur. Senin şerîat lisânında sâbit olan gam ve

[29] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 565.

ferahlıktan gülümsemeni hayâle getirir. Sen onu görmeye layıktır deme) anlamını vermiştir. Ankaravî, Sürûrî ve Şem´î'nin kullandığı nüsha farklılıklarıyla karşılaştırarak lafzı tespit etmeye çalışır. İlk beyit söz konusu olduğunda problem "cisim" lafzındadır. Sürûrî kullandığı nüshaya göre Ankaravî ile "cisim" lafzında müşterektir. Ancak Şem´î "cisim" yerine چشم (çeşm/göz) kelimesinin geçtiği nüshayı kullanmaktadır. Dolayısıyla anlamlar değişmektedir. Anlamın değişmesi vechin değişmesinden kaynaklanır. Sürûrî ile Ankaravî arasında her ne kadar lafız ve lafzî anlam farklılığı olmasa da, Sürûrî beyti gramatik tahlîl farklılığından dolayı istifhâm-i inkârî anlamında almaktadır. Yani beytin anlamı (cisim olanlar seni cismâne görmeye kâdir olurlar mı?) olmaktadır. Şem´î ise kullandığı nüshaya göre "cisim" yerine "çeşm" lafzını tahkîkten ziyâde tercih etmiş ve o da istifhâmî inkârî manasını vermiştir. Buna göre beytin anlamı (cisim gözü seni görmeye kadir olur mu?) şeklindedir. Ankaravî'ye göre lafız "çeşm" değil "cisim"dir. Ancak Şem´î'nin kullandığı "çeşm" kelimesini tercih etmek de beytin lafzî anlamını değiştirmemektedir. Ancak lafzî anlamın delâlet ettiği tahkîkî anlam söz konusu olduğundan tahkîki anlamın keşfi öncelikle lafzın tahkîkini gerektirir ki, bu lafız cisim olmalıdır. Zira beytin mevzûu mücessimeye reddiyedir. Reddiye ise Sürûrî ve Şem´î'nin beytin lafzî anlamında tercih ettiği gibi istifhâm-ı inkârî ile değil hüküm bildiren isbât cümlesiyle olması daha ahsendir.[30]

İsmâil Ankaravî nüsha tahkîkinde Sürûrî ve Şem´î'yi eleştirmektedir. Görülen odur ki, Ankaravî lafzın ve mananın tahkîkinde Sürûrî'ye tenkidini "bu mana eb´addir, evlâ olan budur". gibi ifâdelerle geçiştirirken; Şem´î'yi "bu fende ehil olmadığını herkes bilir" gibi şerhteki varlığını ortadan kaldıran ifâdeler kullanmaktadırlar. Yeri geldikçe Şem´î ile Sürûrî'yi karşılaştıran Ankaravî, Sürûrî'nin gerek lafız tahkîkinde gerekse de diğer tahkîk seviyelerinde Şem´îden evlâ olduğu kanaatindedir.[31]

A. Avni Konuk'a göre İsmail Ankaravî'nin tahkîk ettiği nüshanın Mevlânâ'nın huzûrunda yazılmış olan nüshalardan istinsâh edildiğinden doğru bir nüsha olarak kabul eder: "Üstâd-ı ekremim *Mesnevî*hân Selânikli Mehmed Es´ad DedeEfendi (k.s.) hz.leri *Mesnevî*-i Şerîf'in beş yüz kadar beyt-i şerifine yazmış olduğu şerhte buyur ki: "Kule kapısı (Galata) dergâhında Hz. Şârih'ten sonra şeyh olan Âdem Dede hz.lerinin mürîdlerinden Prizrenli Ali Dede, Abîd Dede hz.lerinin nüshasından bir nüsha yazmış ve

30 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 371.
31 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 307; 378; 523; II, 102; *VII. cild Şerhi*, 8b.

o hazretin diğer nüshalarıyla da mukâbele etmiş ve sonra Konya'ya gidip Hz. Mevlânâ Efendimizin huzûr-i şerîflerinde *Mesnevî* yazan Osman (Muhammed) ibn İsa el-Mevlevî efendimizin türbe-i şerîfede mahfûz olan 668 târihli nüsha-i şerîfi ile dahi ikinci bir mukâbeleyi yapmıştır. İsmail Ankaravî hz.lerinin mürîdi bulunan Ganem Dede'nin bu nüshalar esâsı üzerine yazdığı Ankaravî şerhinin VI. Cildi 1324 senesi Şevvâlinin beşinci çarşanba gecesi takrîben iki bin cild kütüb-i nefîsem ile birlikte Yenikapı Mevlevîhâne'si yangınında yanmıştır. Konya Âsâr-ı Atîka Müzesi'nin matbû´ kataloğunda 668 tarihli *Mesnevî*-i Şerîf mukayyed olmadığına göre Abîd Dede tarafından mürâcaât edilmiş olan böyle bir nüsha şimdiki halde Konya'da mevcûd değildir. Fakat müsteşriklerden Nicholson'un Londra'da tab'ettirdiği *Mesnevî*-i Şerîf'e yazdığı İngilizce mukaddimede Mısır Kütüphânesinde Muhammed bin İsâ el-Hâfız el-Mevlevî el-Konevî tarafından istinsâh ve 668 hicrî senesi sonuna doğru ikmâl edilmiş olan bir nüshadan bahsedilmektedir. İhtimâl ki bu nüshadan Konya'dan, Mısır Kütüphânesine nakl edilmiştir[32]. Bu izâhâttan anlaşıldığına göre Ankaravî nüshası, huzûr-i Mevlâna'da yazılmış olan nüshalardan istinsâh edildiğinden doğru bir nüshadır."[33]

İsmail Ankaravî de VI. Defterin tetimmesinde yukarıdaki bilgiyi te'yid eden şeyler söylemektedir. Kâtip Çelebi Ankaravî'nin şerhettiği *Mesnevî* metnindeki beyit sayısının Eflâki'nin Menâkıbi'nde olduğu üzere 26.660 beyit olduğunu söyler.[34]

Dünya kütüphanelerinde çok sayıda *Mesnevî* nüshası bulunmaktadır.[35] Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi 51'de bulunan ve müzenin teşhir salonunda sergilenen 623 sayfalık Veledî nüsha en eski *Mesnevî* nüshası kabul edilir. Sultan Veled'in dervişlerinden Muhammed b. Abdullah el-Konevî tarafından Çelebi Hüsâmeddin'le Sultan Veled'in nezareti altında Mevlânâ'ya okunup tashih edilen asli nüshanın müsveddelerinden istinsâh edilen bu nüsha Mevlânâ'nın vefatından beş yıl sonra tamamlanmıştır (677/1278). Kültür Bakanlığı tarafından iki farklı boyutta (49 x 32 ve 32 x 33 cm.) tıpkı basımı yapılmıştır (Ankara 1993). Aynı nüsha 1992'de İran'da Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî tarafından tıpkı basım halinde neşredilmiştir. *Mesnevî* neşirlerinde

---

32 Franklin Lewis, Kahire'ye intikâl eden bu nüshanın Şaban 768/Nisan 1367 tarihli olduğunu fakat birisi tarafından en kadim nüsha olarak gösterme gayesiyle zorlamayla 668'e çevrildiğini söyler. 511 sayfa ve nesta´lîk olan nüshanın temlik kaydında İskender Paşa Zaviyesi dervişi Osman b. El-Hâc Ömer ismi geçmektedir. Franklin Lewis, 307.

33 A.Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I, 30.

34 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 785.

35 *Mevlânâ Bibliyografyası*, II, 1-91.

genellikle Veledî nüsha esas alınmıştır.

Mesnevî'nin Konya'da bulunan nüshalarıyla İran ve Hindistan kütüphanelerindeki nüshalar arasında büyük farklılıklar vardır. Abdüllatîf b. Abdullah bu farklılıkları tesbit etmek amacıyla 1032/1622'de 80 kadar *Mesnevî* nüshasını karşılaştırarak Nüsha-i Nâsiha-i *Mesnevî*yât-ı sakîme adlı bir eser hazırlamıştır. Ancak Nicholson, bu eserin yetersiz olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.[36]

Mesnevî'nin eski nüshalardaki vezin aksaklıklarının geç dönem nüshalarında görülmemesinden bu pürüzlerin müstensihler tarafından zaman içerisinde giderildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı nüshalarda Mevlânâ'nın kısaca anlattığı hikâyelerin beyitler eklenerek uzatıldığı görülmektedir. Bu durum *Mesnevî* nüshalarındaki beyit sayılarını da etkilemiştir. Veledi nüsha 25.668, Nicholson neşri ise 25.650 beyiti ihtiva eder (I. cilt 4003 beyit; II. cilt 3810 beyit; III. cilt 4810 beyit; IV. cilt 3855 beyit; V. cilt 4238 beyit; VI. cilt 4916 beyit). *Mesnevî* nüshalarındaki ortalama beyit sayısı 25.585 ila 26.660 arasında değişiklik gösterir. Hindistan bölgesindeki yazmalarda sayı 32 bin beyte kadar çıkmaktadır.[37] Osmanlı Şârihlerinin çoğu İsmail Ankaravî'nin *Mesnevî* nüshalarını karşılaştırarak oluşturduğu ve şerhinde kullandığı metni güvenilir kabul etmişlerdir.

3.1.5.3.2. Lafzî Anlamın tahkîki:

Lafzın tahkîkinde ikinci seviye lafzın ve/veya lafızların birlikteliğinden müteşekkil ve tek bir lafız olarak da düşünebileceğimiz beytin tercümesi seviyesidir. Bu tercüme lafzî bir tercüme değil, manevî bir tercümedir. Terceme, recm kökünden gelerek bir şeyi taşlamak demektir. Yukarıda zikrettiğimiz *Mesnevî* temsîlini kullanırsak duru olan su birikintisine taşın atılıp, hem sesin hem de suyun daireler halinde açılmasında olduğu gibi, terceme kendi içinde kapalı olan lafzı ya da dili açmaktan ibarettir. Bu açışta ortaya çıkan daireler ya da mertebeler tercemenin niteliğini belirlemektedir. Şu bir zorunluluktur ki, lafzî terceme diye bir şey yoktur. Zira bir lafzın lafızla tek bir açıdan örtüşecek anlamı yoktur. Anlam ile lafız kendi içine hapsolmuş iki şey değildir. Anlam kendisini lafızla açtığı gibi, lafız da kendisini anlamla açmaktadır. Ankaravî, lafzın anlamını "ma´nâ" diyerek verirken, anlamı tasavvufî ya da hakîkî anlama işâret eden vasıflarla tavsîf ederek vermektedir. Zira lafızda bilkuvve mündemiç olan mana daireleri

[36] R.A.Nicholson, *Mathnawi*, I, 18.
[37] Franklin Lewis, 304-7.

ya da seviyeleri birbiriyle münasebet halinde bulunmaktadır. Bu itibarla anlam daireleri birbiriyle içlem-kaplam münasebeti içerisindedir. Bu münasebet lafızdaki remiz, işâret, istiâre ve mecâz gibi söz sanatlarıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Ankaravî beyti şerhederken önce I. anlam seviyesinde lafzı tercüme etmektedir. Tercüme edilen beyitte geçen söz sanatları ortaya konulduktan sonra, söz sanatının delâlet ettiği diğer anlam seviyelerine geçilmektedir. Diğer anlam seviyeleriyle irtibat takdîr-i kelâm denilen iki anlam seviyesi arasına bir başka kelâm takdir etmekle gerçekleşir.

Meselâ (چون قلم اندر نوشتن می شتافت / چون بعشق امد قلم بر خود شکافت) (I, b. 115) beytinin şerhinde Ankaravî beyti iki açıdan tercüme eder. birinci tercüme zâhirî ya da lafzî, ikinci tercüme bâtınî/hakîki tercümedir. İki tercüme arasında ise şer´î manayı vâsıta kılar. I. tercümeye göre kalemden kasıt el-ân zâhirde olan kalemdir. Yani kalem-i sûrî. Bu durumda mana şöyledir: "kalem-i kitâb herşeyi yazmaklıkta sür´at kıldı. Çün kim aşka geldi, kalem kendi üzerine doğru şâk oldu." Ankaravî bildiğimiz kalemin inşikâk ve inkıtâ´ında bir kinâye ve isti´âre bulmaktadır. Ayrıca kalemin yarılması aşkın mehâbetine işâret etmektedir. Beytin devâmının manası ise "kalem aşka geldiğinde aşkın kemâl-i lezzet ve halâvetinden şikâfte oldu" dur. Bu rada da kinâye sanatı vardır. Şâyet kalem, kalemin yarılması, yarılmanın aşkın celâlin ötürü olması lafızlarında remizler varsa, bu remizlerin delâlet ettiği bir şey de vardır. Ankaravî bu remizlerden remzedilene geçerek, hakîki manayı tespit eder. Bu tespite göre kalemden murâd kalem-i a´lâ ya da hakîkat-i muhammediyyedir. Bundan sonra şer´î mananın tespitine sıra gelmiştir. Şer´î mananın tespitinde Ankaravî bir hadis zikreder ve beyit lafızlarının bu manaya delâlet ettiğini söyler: (اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فكتب ما كان وما يكوه ثم قال له اكتب لااله الا الله فكتبها ثم قال له اكتب محمد رسول الله فلم يقدر ان يكتبها) (Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah kaleme yaz dedi ve kalem olan-biteni yazdı. Sonra tekrar ilâh yoktur ancak Allah vardır yazmasını emretti; onu da yazdı. Sonra Muhammed Allah'ın rasûlüdür yaz dedi; kalem yazamadı.) Ankaravî şer´î manaya delâet ettikten sonra, bu manadan hakîki manaya intikâl eder ve şöyle der: "Pes cemî´-i eşyâyı kitâbet eyleyip hatta tevhid-i hakkı dahi kitâbet eyleyip "Muhammed Rasûlullah" yazmaya âciz olmasında nükte budur ki, Hazret mazhar-i aşk-ı ahaddir. Pes (ma´nâ) "kalem cümleyi kitâbet eyledi ve mazhar-ı aşk olan Muhammed'in esrârına ve aşkına geldiğinde âciz kaldı" demek olur."[38]

---

[38] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 73.

Ankaravî'nin lafzın zâhirî anlamını tahkîkte en çok kullandığı kaynaklar şerhinin mukaddimesinde belirttiği üzere Sıhah Tâcu'l-lügat- Cevheri (ö. 404/1003), Nihâye fi garibi'l-hadis- İbn Esir (ö. 630/1232) vs. dir.[39]

3.1.5.3.3. Şer´î Anlamın Tahkîki:

Ankaravî şerhinin diğer şerhlere kıyasla en önemli özelliklerinden biri şer´î anlamın tahkîkidir.Şerhi yanında *Câmi´u'l-âyât* adlı eseri bu tahkîke ayırdığı müstakil eseridir.

Ankaravî'ye göre Şer´î anlamın tahkîki, tasavvufî anlama ve muhakkik sûfîlerin ortaya koyduğu hakîkî anlama ulaştırdığı ölçüde fonksiyoneldir. Aksi takdirde zâhirî anlam düzeyinde kalınacak ve zâhirî anlamdaki murâd da gerçekleşmeyecektir. Nitekim şârihe göre şer´î anlam şerîatın öngördüğü anlamdır. Şerîat dinin bütünüdür. Ankaravî şerîatın müterâdifini fıkıh olarak belirler. Fıkıh her ne kadar ıstılâhta şer´î mesele ve ahkâmı delilleriyle birlikte ortaya koyan ilim şeklinde kullanılsa da, Ankaravî fıkhı İmam-ı Gazzâlî'nin tanımladığı şekilde dinde şerîat, tarîkat ve hakîkate dair mesâilin idrâki olarak îzâh eder. Buna göre din en genel tanımlamayla şerîat, tarîkat ve hakîkatten ibâret olup üç boyutludur. Bu üç boyut birbirini gerektiren bir ilişki içerisinde anlam kazanır ve birbirini hiçbir şekilde iptâl etmez. Zira dinin asıllarıdır. Her bir asıl diğeri üzerine binâ olunduğundan aslın olmadığı yerde diğer asıldan da bahsetmenin anlamı yoktur.[40]

Mesnevî'de lafız şer´î anlama ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde işârette bulunur. Doğrudan işâretin olduğu yerde şer´î nas beyitte ya kısmen bulunur ya da bütünüyle. Ankaravî'nin tahkîki beyitte bütünüyle bulunan nassı tefsir ve tevil etmekten ibarettir. Kısmen bulunan şer´î nass ise tahkîkte bütünüyle incelenir. Lafzında şer´î manaya dolaylı işâretin bulunduğu beytin ise şerîattaki varlık imkânları incelenir. Ankaravî şuna kânîdir ki, *Mesnevî*'de fiillere tekâbül eden her bir lafzın şerîatta yeri vardır.

Doğrudan işârete misâl:

نايدان الا كه بر خاصان بديد / باقيان في لبس من خلق جديد Ankaravî bu beytin Kâf sûresi 15.

[39] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 47.

[40] İ. Ankaravî, *a.g.e.,* I, 4-5; 538, 540; 691; III, 231-238; V, 2-5.

âyete doğrudan işârette bulunduğunu söyler ve âyetin hakîkî manasını tahkîk eder. Böylece beyit hem şer´î hem de hakîkî manasına tahkîk edilmiş olur. Âyetin şer´î anlamı verildikten sonra Ankaravî âyetin halk-ı cedîd yani teceddüd-i emsâl konusuna dair olduğunu söyler: “halk-ı cedidden murâd haşr-ı ecsaddır amma ehl-i tahkîk cümleden Hazret-i Şeyh-i Ekber (r.a) fass-ı şu´aybiyyede bu manaya zâhib olmuşlardır ki, bu âlem ´ayn-ı vâhidde a´râz-ı müçtemi´adan ibârettir “ والاعراض لاتبقي زمانين ” (arazlar iki zamada bâkî kalmaz) muktezâsınca âlem her anda ´ademe gidip onun misli yine vücûda gelmektedir ve ekser ehl-i nazar ve ehl-i âlem bu manadan gâfillerdir. “ كما قال سبحانه وتعالى (بل هم في لبس من خلق جديد)” (Onlar yeni bir yaratmadan şiüphe duymaktadırlar) (Kâf 15). Zira mahcûb olanlar ta´akkub-u emsâl ve tenâsub-u ahvâlden halk zannederler ki vücûd-i âlem ber hâl ve ezmine-i mütevâliye bir minvâl üzere ola. Pes ârif-i pâk-ı nejâde katında i´dâm ve îcâd ve kevn u fesâd kıyâmetten bir nevi´dir. Pes halk-ı cedidi her ân müşâhede edip Cenab-ı İzzeti bir şe’nle mütecelli görürler. Nitekim Hazret-i Hüdâvendigâr dahi bu manaya işâret edip buyururlar. Âlem-i gaybın ahvâli hâsân-ı Hakka zâhir ve bedîddir. Yoksa sâir halk-ı alem bu halk-ı cedidden bî- haber ve ba´îdlerdir.[41]

Dolaylı işârete misâl:

“Pâdişâh tabib-i ilâhînin elini ve alnını öpmeye makamından ve yolundan yani nereden bulunduğunu ve ne taraftan geldiğini sormaya başladı.” (I, b. 94) beytinin şerhinde Ankaravî böyle bir amelin şerîattaki imkânını inceler. Nitekim Ca´fer Tayyâr hz.leri Habeşistan hicretinden Medine’ye döndüğünde ve Hz. Peygamber ile karşılaştığında Hz. Peygamber onunla mu´ânaka yapmış, hal hatır sormuştur. Ankaravî buna dair Muhyi’s-sünne İmâm Bağavî’nin Mesâbih’inden rivâyet getirir. Şerîatta vâki´ olan amel, tarîkatta da bulunmaktadır. “Bu dahi beyne'l-emsâl ve'l-akrân Sünnet ve tarîkattır ki meşâyihten ve ehl-i sülûkdan iki kimse birbirine mülâkât eylediğinde def´-i vahşet ve bâ´is-i ünsiyyet ve ülfet olmak için kâdimin makâmından ve râhından suâl kıla ve sülûk ve tarîkatte gördüğü âyât ve ´iberden müstefsir ola.”[42]

Ankaravî’nin şerîata dair istişhâdda bulunduğu metinlerin listesi şöyledir: Tefsir: 1-*Mecma´u’l-beyân fi Tefsiru’l-Kur’ân*- İbnü’l-hasan Tabersî (ö. 540/1153), 2-*Keşşâf ´an Hakâiku’t-tenzil*- İbn Ömer Zemahşeri (ö. 545/1144), 3-*Tefsiru’l-Kur’âni’l-*

41 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 413; *Câmi´ul-âyât*, 23a.
42 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 68.

azim-İbn kesir (ö. 774/1373), 4-*Envâru't-tenzil ve Esrâru't-te'vil*-Kadı Beyzâvi (ö. 791/1388), 5-*İrşâd-u Aklî's-selim ilâ mezâyâ el-Kur'ân el-Kerim*- Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574);

Hadis: 1-*Câmi´u's-Sahih*- İmâm Buhâri (ö. 260/870), 2-*Sahihu'l-müslim*- Müslim b Haccâc (ö. 261/871), 3-*Cami´u's-sağir*- Şeybânî (ö. 210/804), 4-*Meşâriku'l-envâr* –İbn Muhammed Sâğâni (ö. 560/1257), 5-*Mişkâtu'l-mesâbih*- Hatîb-i Tebrizi (ö. 647/1237), , *Terğib ve Terhib*-Münzirî (ö. 656/1258); Fıkıh: *Sadru'ş-şeri´a*- Burhâneddin Mahbûbî (ö. 744/1347), *Hidâye*- Mergınânî (ö. 891/1489).[43]

Ankaravî'nin kullandığı bu kaynaklar Osmanlı medrese kesiminin sıklıkla kullandığı kaynaklardır. Bu anlamda Ankaravî şer´î anlamın tahkîki ile sadece Mevlevîlerin değil, ulemâ kesiminin de okuyacağı bir şerh yapmıştır.

3.1.5.3.4. Tasavvufî Anlamın tahkîki:

Ankaravî şerhinin şer´î anlamın tahkîkinden sonra en önemli özelliği tasavvufî anlamın tahkîkidir. Bu tahkîkden kastımız sülûk ilmine ve merâtibine dair kavramlarla, sûfî şahsiyetlere dair bilgilerin şerhte konu edilmesidir. Ankaravî *Mesnevî*'deki bu kavramları istihrâç edip *Nisâb-ı Mevlevî* adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Ankaravî'ye göre tasavvuf, sûfîlerin harici, zihni, lisani ve kitabi seviyelerin tamamını içerecek şekilde yaptıkları fiillerin bütünüdür. *Mesnevî*'yi de büyük sûfîlerin şahıslarında temsil edilerek Mevlânâ'ya kadar gelen sûfî geleneğin şiir formunda ifâdesi olarak görmektedir. İbn Arabî'nin "tasavvuf ahlâktan ibârettir. Kimin ahlâkı üstünse tasavvufu da üstündür."[44] cümlesini tasavvuf tanımlarının başına alan Ankaravî, *Mesnevî*'deki "Biri tasavvuf nedir diye bir şeyhten sordu. O da gam, keder, gelecek zamanda kalbte ferahlık bulmaktır cevabını verdi." beytinin tüm tasavvuf tariflerini cem´ ettiğini ve sûfîlik mesleğinin fakr olarak adlandırabileciğini söyler.[45] Tasavvuf sülûkun usûlü derecelerinden biri olması hasebiyle diğer usûlü kapsayacak şekilde sülûk ilminin adı olmuştur. Ancak bu ad hâs bir tanım söz konusu olduğunda geçerlidir. Yani tasavvvuf

[43] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 47.
[44] İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 178-9.
[45] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 544; II, 531-2.

“tahalluk (ahlâklanma) ve tahakkuk (hakîkate mâlik olma) şeklinde iki kısımda tanımlanırsa, Ankaravî tasavvuf ve sûfîlerden bahsettiğinde tanımın daha çok ilk kısmına atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf ahlâktan ibârettir. Tahakkuk ise daha sülûkun nihâyeti ve/veya hakîkat mertebesine dairdir. Bu anlamda sûfîyye zümresi tasavvuf/tahalluk ile bağlantılı iken, muhakkikler zümresi tahakkuk ile ilgilidir. Ancak Ankaravî’ye göre sûfî olmadan ârif olmanın imkânı yoktur. diğer bir ifâdeyle sülûk fiillerinin tatbîki hakîkate ermek için zorunludur.

İşte Ankaravî *Mesnevî* beyitlerinin lafızlarından tasavvufî mananın tahkîkine giderken sülûk konularını îzâh etmektedir. Meselâ sülûkun usûlü menzilesinde olan edeb ile alakalı beyitlerden biri şöyledir:

“Allah’tan bizi edebe muvaffak etmesini isteyelim ki edepsiz hakkın lutfundan mahrum kalmıştır.” (I, b. 79) Rüsûhî Dede beytin şerhinde tasavvufî mananın edep olduğunu tespit eder ve ilk dönem sûfîlerin başta Ebû Hafs-ı Kebîr ve Zünnûn-i Mısrî başta olmak üzere edep tariflerini aktarır. Ankaravî’ye göre edeb, sülûk ve tasavvufun kendisidir. Ahlâkın tümünün hâsıl olmasından ibârettir. Sâlike gereken şey, mana ehlinin yanında bâtınını edeblendirmesi, sûret ehli yanında da zâhirini edeblendirmesidir. Böylelikle hem şerîata hem de tarîkata riâyet etmiş olacaktır.[46]

Şârihin tasavvufla alâkalı bahislerde kullandığı kaynaklar şunlardır: Tasavvuf: 1-*Divan*-İbn Farız (ö. 632/1234), 2-*Fütûhât-ı Mekkiyye ve Fusûsu’l-hikem*- İbn Arabî (ö. 638/1240), 3-*Avârifu’l-ma´ârif*- Ebu Hafs Sühreverdi (ö. 640/1234), 4-*İcâzu’l-beyan*- Sadreddin Konevî (ö. 672/1273), 5-*Kitâb-ı Istılahat-ı sûfîyye*- Abdurrezzak Kâşânî (ö. 730/1330), 6-*Kitâb-ı ta‘rîfât*- Seyyid şerif Cürcani (ö. 816/1413); Kelâm: 1-*Şerh-i Mevâkıf*- Seyyid Şerif Cürcani, 2-*Şerh-i Akâid*- Sadüddin taftazani (ö. 792/1390); Hikmet: 1-*Heyâkilu’n-nûr*- Şihabuddin Sühreverdi (ö. 587/1191); Şer´iyyât: 1-*Mişkâtu’l-envar*- Gazzâlî (ö. 512/1111), 2-*Şerh-i Şer’*.[47] Ankaravî başta *Minhâcu’l-fukarâ* olmak üzere tasavvuf ıstılahları ile ilgili eserlerine referans vermektedir.

3.1.5.3.5. Hakîkî Anlamın tahkîki:

Şârihe göre hakîkî anlamın tahkîkî, lafzın manasını vücûdî/ontolojik ve ilmî/epistemolojik seviyede konumlandırmaktır. Hakîkî anlam ile kastedilen, hakîkatin ya

---

46 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 63-4.
47 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 47.

da her bir şeyin ´ayn-ı sâbitesinin dildeki tecellisidir. Bu tecellî âfâkta sûretler, kelâmda lafızlarla meydana gelmektedir. Tahkîk, Hakkın ilm-i ilâhîsindeki hakîkatlerin bilgisine erme faaliyetidir. Bu faaliyetin nihâyetinde marifet tahsîl edilir. Dolayısıyla hakîkî anlamın tahkîki bir nevî kelâma marifet sarfıdır. Marifet, Ankaravî'ye göre sülûkun nihâyetinde elde edilir. Tasavvuf sülûk ise, marifet ilmi ya da ilm-i hakîkî sülûkun nihâyetinde olan konulara dairdir. Bu konuları kapsamına alan en genel mesele ise tevhid meselesidir. Dolayısıyla *Mesnevî*'deki her bir beyit tevhîdi konu edinir. Beyitlerin bazıları tevhîd-i ef´âle dair iken, bazıları tevhîd-i sıfât, bazıları da tevhidin son mertebesi veya tüm sûfî yolculuğun maksadı olan tevhîd-i zat ile alakalıdır. Ankaravî'nin ilm-i ilâhîye dair konularda istidlâlde bulunduğu kaynakların en başta geleni, İbn Arabî, Sadreddin Konevî, İbn Fârız'ın eserleri ile *Kasîde-i Tâiyye* şerhinin Varlık ve mertebelerine dair mukaddimesidir.

Meselâ "Bu sûret olan rüzgârın hareketi onun manasındandır. Tıpkı çarkın ırmak suyunun esiri olması gibi." (I, b. 3333) beytinin şerhinde rüzgârın manasını tahkîk eder. Filozoflara göre rüzgârın manası faal akıldır. Allah faal akıl ile dört unsurun varlığında tasarruf etmektedir. Ancak muhakkik sûfîlere göre her şeyin melekûtu Hakkın kudretinde olduğu için rüzgârın melekûtu dahi Hakkın iradesiyledir. Rüzgârın esmesi ve kesilmesi Hakkın iradesindedir. Afakda olan rüzgâr, nefsü'l-emirde nefes-i rahmâni mesabesindedir. Rahmet tüm sıfatları kendisinde cem´ ediyorsa ve âlemin varlığı sıfatların zuhûru ise âlemin varlığı rahmet eseridir. Her şeyde tasarruf eden nefsü'l-emirde manadır. Allah manadır. Allah mana olması hasebiyle akıllarda, nefislerde, feleklerde, unsurlarda mutasarrıfdır.[48]

Hâsılı Ankaravî'nin beyitlere yönelik tahkîki bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak O her bir beyti tahkîk ettikten sonra önce beyitler arasında sonra da beyitlerin toplamından ibâret müstakil bölümler olan sürhlar arasında fasl kâidesi uyarınca tahkîkte bulunmaktadır. Fasl, me´ânî ilminde iki başka kelâmın arasında aralarını birleştirecek bir cihet olmadığı takdirde üçüncü bir kelâm ile aralarını birleştirmektir.[49] Dolayısıyla *Mesnevî* metni birbirinin mütemmim cüz'ü olan beyit ve sürhlardan meydana gelmektedir.

---

48 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 607.

49 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 48.

Beyitlerin birbirine bağlanmasına misâl olarak ilk 18 beyit ile 19. beyti verebiliriz. 18. beyit "pişkin olanların hâlini hâm olanlar idrâk edemez. Dolayısıyla sözü kısa kesmek vesselâm" ile 19. beyit "Oğul bağını kopar ve kurtul. Ne vakte kadar altın ve gümüş kaydından kalacaksın" arasını fasl kâidesince telif etmek için bir soru takdir etmek gerekir: "Bu mertebe puhteliğe bâliğ olan ricâlin ahvâline etfâl-i tarîkat nice bâliğ olur ve ne vecihle kemâl mertebesin bulur?" işte bu sorunun cevâbı mübtedîlere zâhid olmanın tavsiyesiyle 19. beyitte verilmiştir. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre her bir beyit bir mertebedir. Tahkîk ise mertebeler arasında irtibat kurmaktır. Buna göre önce gelen beytin mertebesi yüksek iken sonrakinin düşük olmaktadır. Ancak bu hiyerarşi üstünlük hiyerarşisi değildir. Sadece bir önceki beyit bir sonraki ile tafsil edilmektedir. Ankaravî'nin tatbik ettiği fasl kâidesi tafsîli gerçekleştirmektedir.

Varlık mertebelerini dikkate aldığımızda her beyit bir mertebeye işâret etmektedir. Ankaravî'nin tahkîki mertebeler arasındaki birlikteliği sağlamaktır. Meselâ "Hepimiz yayılmıştık (münbasit) ve tek bir cevherdik. Orada başsız ve ayaksızdık. Güneş gibi bir cevherdik, düğümsüz ve saftık su gibi." (I, b. 686-8) beyitleri ahadiyyet ve a´yân-ı sâbite mertebesiyle ilgilidir. A´yân-ı sâbite kendisine gelen feyz-i akdes ile zuhûra gelmektedir. Ahadiyyet Zatının feyz-i akdesin tenviri ile ayan-ı sabitenin ruhlar ve de halk mertebesinde zuhûrunun şerhi ise bir sonraki "O güzel ve latîf nur sûrete gelince kale burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı"beytindedir. Bir sonraki beyit ise tekrar halk mertebesinden tekrar ayn-ı sâbite mertebesine dönüşe irşâd etmektedir: "mancınıkla burçları yıkın ki bu bölüğün arasından ayrılık kalksın" (I, b. 689)[50] Dolayısıyla beyitler Ankaravî'nin tahkîkiyle birbirini gerektirme üzerine sarmallanarak devam etmektedir. Sürhlar arasındaki irtibat ta bu şekilde sağlanmaktadır. Şerhin diğer bir özelliği aynı konu farklı yerlerde geçmekteyse, konunun ilk tahkîk edildiği yere referans gösterilmesidir.

[50] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 175-6.

3.2. Yedinci Cild Meselesi ve İsmail Ankaravî'nin Yedinci Cild Şerhi

Yedinci cild tartışmalarını üç kategoride tahlîl edeceğiz: Birincisi yedinci cild nüshası etrafındaki tartışmalar; ikincisi yedinci cildin varlığı etrafında tartışmalar, üçüncüsü yedinci cildin muhtevâsı ve üslûbu etrafında tartışmalar.

3.2.1. Yedinci Cild Nüshası:

Mesnevî'nin Mevlânâ tarafından Hüsâmeddin Çelebi'ye imlâ ettirilen asıl nüshası kütüphânelerde mevcud değildir.[51] *Mesnevî* nüshaları üzerinde çalışma yapan R.A.Nicholson[52], Ahmet Ateş[53], Abdülbâki Gölpınarlı[54] ve Nihat M. Çetin'in[55] tedkiklerine göre mevcûd en eski *Mesnevî* nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 2024-2030'da bulunan Hacı Bekî b. Muhammed es-Sivâsî tarafından istinsâh edilen 20 Şa´bân 670/ 3 Mart 1272 tarihli nüshadır. Ancak bu nüsha sadece III. Ve IV. cildleri kapsamaktadır. IV. cild sondan noksan olup Nicholson neşrinin 2300 numaralı beyti ile biter. İkinci kadîm ve tam nüsha Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. Nr. 51'deki Muhammed b. Abdullah el-Konevî el-Mevlevî tarafından Sultan Veled ve Hüsâmeddin Çelebi'nin huzurunda aslî nüshadan istinsâh edilen 677/1278 tarihli nüshadır.

Bu iki nüshadan daha kadîm olanı vardır ki, İsmail Ankaravî'nin kullandığı 668 tarihli Muhammed b. İsa el-Hâfız el-Mevlevî'nin Mevlânâ hayatta iken istinsâh ettiği nüshadır. Nitekim Mehmed Es´ad Dede *"huzûr-i Pîr'de Mesnevî-i Şerîf'i yazanların*

---

[51] Midhat Bahârî Beytur, Sâkıp Dede'ye istinâden bu nüshanın ve *Divân-ı Kebîr* nüshasının, 804/1402'de Yıldırım Bayezid'i mağlûb eden Timurleng tarafından Konya'dan alınıp götürüldüğünü rivâyet eder. M.Bahârî Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ Şiirleri, Aşk ve Felsefesi*, İstanbul 1965, 63-65. İsmail Ankaravî'de Timur'un Mevlânâ'nın bir çok eserini beraberinde götürdüğünü ve bunların arasında VII. cild olabileceğini iddia etmektedir. Ancak Timur'un Konya'ya gelmesi Mevlânâ'nın vefatından yaklâşık 130 yıl sonradır ki, oldukça geç bir dönemdir.

[52] R.A.Nicholson, *The Masnavi of Jalaluddin Rûmî, ed. From the oldest manuscirpts available, with critical notes, translation and commentary,* E.J. Gibb Memorial, New series IV, text I-VI, translation, commentary I-VI, Leiden-London 1925-1940. Nicholson metin tahkîkinde kullandığı kadim nüshaları eserinin girşinde tanıtmaktadır. Nicholson neşri hâlen günümüze kadar basılan Mesnevî metinlerinin en sağlamı olmak değerini muhâfaza etmektedir. Nicholson Mesnevî neşrinin I. cild 1-2835 beyitleri arasında önce Süleymaniye Ktp. Nâfiz Paşa nr. 670'deki 680/1281 tarihli nüshayı esas almış; daha sonra müstensihi Muhammed b. Abdullah el-Konevî el-Mevlevî olan ve Konya Mevlânân Müzesi Ktp. 51'deki 677/1278 tarihli nüshayla neşrine devam etmiştir.

[53] Ahmet Ateş, "Konya Kütüphânelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar", *Belleten*, XVI/61 (1952), 49-130.

[54] A.Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi,* İstanbul 1973, I-XXXIX. Veled Çelebi İzbudak'ın tercüme edip Gölpınarlı'nın gözden geçirdiği (?) Mesnevî çevirisinde kullanılan nüsha Sultan Veled'in azadlı kölesi Osman b. Abdullah tarafından 25 Ramazan 723/28 Eylül 1323 tarihinde istinsâh edilmiş olup Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 1177'dedir. Gölpınarlı, Mesnevî Şerhinde ise Nicholson gibi 677 tarihli nüshayı esas almıştır.

[55] Nihat M. Çetin, "Mesnevî'nin Konya Kütüphânelerindeki Eski Yazmaları", *İEFB Şarkiyat Mecmûası*, IV (1961), 97-118.

birisi Hüsâmeddin Çelebi ve Bahâeddin Sultan Veled hazretleriyle Osman (Muhammed) bin İsa el-Mevlevî'dir" demektedir. Ancak bu nüsha hâlen kayıptır. A. Avni Konuk muhtemelen nüshanın Mısır-Kahire kütüphanesine intikâl ettiğini söylemektedir. Franklin Lewis de bizzat gördüğü bu nüshanın bir denizci tarafından Mısır'a getirilmiş olabileceğini, ancak gerçekte 678 tarihli olan nüshanın zorlamayla 668'e çevrildiğini iddia etmektedir. Lewis'in bu iddiası hâlihazırda kanıtlanmayı beklemektedir. Lewis'e göre nüshanın üzerinde suyun değmesiyle mürekkep dağılmaları olduğundan okunmasında zorluklar bulunmaktadır. Dolayısıyla tetimme tarihindeki değişiklik mürekkebin dağılmasıyla oluşan siliklerden dolayı olabilir. Ankaravî VI. Cildin tetimme kaydında kullandığı nüshanın 668 tarihli olduğunu açıkça belirtir. A. Avni Konuk da bunu teyid eder ve nüshanın Kahire'ye gittiğini söyler. 668 tarihinin zorlamayla 678 yapıldığını iddia eden Lewis, İsmail Ankaravî ve A. Avni Konuk'un bu konudaki kayıtlarını görmemiştir ve böyle bir iddiaya sahip olmuştur. Lewis'nin bu iddiası ile Mevlânâ hakkında öne sürdüğü bazı fikirler, onun Bahâîliğinden de kaynaklanan Mevlâna ve *Mesnevî* hakkında bazı çarpıtmalar içerisinde olabileceğini akla getirmektedir.

Hâsılı *Mesnevî*'nin söz konusu en eski üç nüshası (Osman b.İsa el-Mevlevî (668), Hacı Bekî b. Muhammed es-Sivâsî (670), Muhammed b.Abdullah el-Konevî (677)) ile diğer kadîm nüshalar[56] altı defteri ihtivâ etmektedir.[57] VII. Defter ise bu nüshalarda bulunmamaktadır.

Sadece VII. cildi içeren en eski *Mesnevî* nüshası 814/1411-2 tarihli Konya Mevlânâ Müzesi nr. 2033'de bulunan nüshadır.[58] Nüshada *Mesnevî*'nin diğer cildleri bulunmamaktadır. Bu cildler kayıptır. Nüshanın müstensihi Konya doğumlu Bedî´u't-tebrîzî lakabıyla meşhûr Minûçihr et-Tâcirî el-Münşî'dir.[59] Gölpınarlı cildin gerçekte Ebû

---

56 Bu nüshalar hakkında bkz. Nihat M. Çetin, *a.g.m.*, 97-118.

57 En eski nüshalar arasında gerek beyit adedi gerekse dibaceler açısından kısmî farklılıklar bulunmaktadır. Konu hakkında bkz. A.Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, I, sunuş.

58 Diğer nüshaları için bkz. A.Gölpınarlı, "Mesnevî'nin VII. Cildi", *IEFB Şarkiyât Mecmûası*, İstanbul, VI (1966), 12.

59 Gölpınarlı, İÜ Arapça Yazmalar 1528'de kayıtlı bir mecmûada adının belli olmadığı muammaya dair Farsça bir risâlesinin olduğunu söyler. Risâlede Tebrîzî 794'te kendisinin genç olduğunu, babasıyla ticâret için her tarafı gezdiğini haber vermektedir. Fars Edebiyatı uzmanı Said Nefîsî, 794'te ticaret için babasıyla Anadolu'ya, babasının ölümünden sonra Erdebil'e, oradan da Yezd'e giden bir Bedî'ü't-tebrîzî diye anılan Minûçehr'den bahsetmekte ve eserinin adını *el-İhyâ fî Halli'l-mu´ammâ* olduğunu belirtmektedir. Kemâl-i Hocendî'nin şakirdi olan Minuçehr, muammâya aid bu eseriyle meşhûr olmuştur. Gölpınarlı şöyle der: "bu kadar mazbut ve mükemmel bir eser meydana getiren bir zatın, Mesnevî'nin VI. Cildinden aşırma beyitlere birkaç beyit eklemek Mesnevî hikâyelerini, başlıklarını değiştirerek dilediği şekle sokmak, Mevlânâ'ya yakışmayacak saçma beyitler düzmek sûretiyle Mevlânâ'nın Mesnevî'sine

Nasr Muhammed b. Abdurrahman el-Hemedânî tarafından telif edildiğini, ancak Minûçihr'e isnâd edildiğini söyler. Oysa Minûçihr müstensihdir. Gölpınarlı'ya göre Hemedânî'nin Mevlânâ Müzesi Yazmalar 1451'de bulunan ve VII-VIII./XIII-XIV. Asra olduğu iddia edilen Arapça *Seb´iyyât fî Mevâ´izi'l-beriyyât* adlı kitabıyla VII. cildin özellikle başındaki yedi rakamıyla ilgili beyitler arasında paralellikler vardır.[60] Ayrıca eserde Hz. Ali ve İmam Hüseyin'in şehâdetinden bahsedildiği için İsmâilî bir metindir. Yani Gölpınarlı'ya göre seb´iyye İsmâiliyyenin bir kolu olması sebebiyle de VII. cild İsmâilî-seb´iyyeden birisi tarafından yedinin kudsiyyetini göstermek için takiyye yoluyla yazılmıştır. Gölpınarlı'nın bu iddiası temelli bir iddia değildir. Zira yedinin esrârına dair literatürde bir çok eser bulunabilir. İki eserde yediden bahsediliyor diye müelliflerinin aynı olması gerekmez. Öncelikle *Seb´iyyât* Arapça, VII. cild ise Farsçadır. *Seb´iyyât*'ın tümünde yedinin esrârından bahsedilirken, VII. cildin sadece baş kısmında yediden bahsedilmektedir ki, Mevlânâ her cildin başında cild adedinin mahiyetine dair beyitler söylemektedir. İkincisi VII. cildin İsmâilî düşüncelerle uzaktan yakından alakası yoktur. Nitekim ciltte yer alan "ey şâh-ı merdân ve sır bilici Ali. Ey Mustafa'nın vâsi ve velisi Ali. Sen bendensin ve ben sendenim ey fetâ" ve ardından gelen "ben bu sırrı sana ve diğer üçüne yani Ebubekir sıddik, osman ve Ömere söyledim." beyitleri Ankaravî'ye göre ehl-i Sünnet düşüncesine işâret eden beyitlerdir.[61]

Bazıları VII. cildin İdris-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) oğlu Hüsâmeddin'e telif ettirdiğini ileri sürmektedirler.[62] Ankaravî, Hüsâm adındaki kimsenin *Hüsâmnâme* ismiyle altı cild *Mesnevî*'ye nazire yazdığını, ancak nazire ile *Mesnevî* arasında her hangi bir münâsebetin kurulamayacağını, VII. cildin nazîre değil, *Mesnevî*'nin devâmı olduğunu ileri sürmektedir.[63]

1-35 vr. arasında yer alan nüshada, bir dibâce ve nüshayı baştan sona inceleyen ve mavi mürekkepli kalemle kayıtlar düşen Gölpınarlı'nın tespitine göre VI. cildden alınan beyitlerle beraber toplam 2696 beyit vardır. 1010 beyti VI. cildden mükerrerdir. VII. cilde ait beyitlerin sayısı ise mükerrerler çıkarıldığında 1686'dır. VII. Cildi en son

yeni bir cilt ilâve etmek gibi bir işe kalkışmyacağı muhakkaktır. Herhalde Minûçehr et-Tâcirî Konya'da bulunmuş ve adı henüz unutulmamışken böyle bir uydurma cild meydana getiren biri, onun adından istifâde maksadıyle bu isnâdı yapmıştır diyebiliriz" A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar*, II, 102.

60 A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar*, II, 103; I, 171-2.

61 İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 119a-120b.

62 Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, 213-4.

63 İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 3b-4a.

Tahran'da neşreden Minuçihr Dâniş Pejûh, neşrine yazdığı mukaddimede VII. Cilddeki beyit sayısının 1766 olduğunu söylemektedir. Bu neşir, 1301/1881'de Mirzâ Muhammed Mehdî-i Şîrâzî hattıyla taş-basması olan Bombay neşrinin tashih edilmiş hâlidir. Hem Bombay neşrinde hem de Tahran neşrinde VI. Cildden mükerrer beyitler yer almamaktadır. Zira her iki neşir 1268 Bulak baskılı Nahifi tercümesinin sonundaki İsmail Ferruh Efendi tercümesi neşrine dayanmaktadır. Bu neşir de Ankaravî şerhindeki VII. cild nüshasının tahkîkine dayanır. Ankaravî şerhinde de mükerrer beyitler çıkarılmıştır. Dolayısıyla Ankaravî şerhindeki VII. cild nüshası ya Gölpınarlı'nın söylediği 1686 beyit ya da Pejûh'un söylediği 1766 beyittir. Gölpınarlı'nın görüşü muhtemelen daha doğru olmakla beraber, Pejuh metni ile Ankaravî metnini karşılaştırdığımızda arada fark yoktur. Gölpınarlı'nın saydığı sadece VII. Cilde ait olan beyit adedi ile Tahran neşrindeki beyit adedi arasında 80 beyitlik fark bulunmaktadır. Pejûh'un tespitine göre VII. Cildde 56 sürh bulunmaktadır.

Konya nüshasının ferâğ kaydında tetimme tarihi yoktur. Ancak kaydın yanında dört satır hâlinde "cild-i evvelde ve sâlisde sene 814; gayrîlerde fî seneti'l-mezkûre demiştir" yazısı vardır. Gölpınarlı'ya göre bu yazı İsmail Ankaravî'nindir. İsmail Ankaravî VII. Cild şerhinde, kendisine 814 tarihli bir mücelled içinde yedi cildi muhtevî bir *Mesnevî* nüshası getirildiğini, inceledikten sonra şerhe başladığını söylemektedir. Gölpınarlı'ya göre Ankaravî bu nüshayı incelemiş, VI. Cildden mükerrer beyitlerin kenarına kırmızı ve siyah mürekkepli kalemle زائد ya da ز kısaltması koymuş; bazı yerlere de "bu beyân altıncıdadır, bu beyitler altıncıdadır, bu dahi kezâlik…" gibi notlar düşmüştür. Gölpınarlı'ya göre bütün bu yazılar, müze kısmında nr. 87'de kayıtlı bulunan ve *Minhâcu'l-fukarâ* ve *Hüccetü's-semâ´* ile bazı şiirlerini (*bidâyet-i ahvâl-i sülûka dair*) ve *Zübdetü'l-fuhûs fî Nakşi'l-fusûs*'unu ihtivâ eden ve 1026-1028/1617-1618'de kendi hattıyla yazılmış bulunan mecmûadaki yazının aynısıdır.[64] Ankaravî hattını incelediğimiz kadarıyla söz konusu iki yazı arasında bir ayniyyet değil benzerlikler bulunmaktadır. Ancak bu benzerlik Gölpınarlı'nın iddialarını kesinlik derecesinde doğrulayacak ölçüde değildir. Gölpınarlı'nın iddiasını doğrulayacak başka ölçü, Ankaravî'nin VII. Cild nüshasına yazmış olabileceği zâid beyitleri şerhinde kaydedip şerhetmemesi olabilir. Nitekim Ankaravî'nin elimizdeki VII. Cild şerh nüshalarına baktığımızda bu beyitleri şerhetmediği gözükmektedir. Dolayısıyla akla şu gelmektedir ki, Ankaravî'ye gelen nüsha 814 tarihli Konya'daki nüshadır. Ankaravî bu nüshayı incelemiş, VI. Cildden

64 A.Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara 2003, 127-8.

mükerrer beyitlerin ve sürhların kenarına zâid notu düşmüş; şerhederken zâid beyitleri ihmâl ederek şerhetmiştir. Ancak Şârih şerhinde buna dair hiçbir şey söylememektedir.[65] Diğer taraftan Gölpınarlı'ya göre VII. Cild nüshasının son sayfasındaki ferâğ kaydının yanındaki nüsha tarihini bildiren "cild-i evvelde ve sâlisde sene 814; gayrîlerde fî seneti'l-mezkûre demiştir" yazısı Ankaravî'ye aittir ve nüshadaki diğer yazılarıyla aynıdır. Bu iddia doğru olabilir. Nitekim *Mesnevî*'nin diğer cildlerini içeren nüshayı gören bir kişi ancak bu notu düşebilir. Ankaravî de bir mücelled içinde yedi cildi muhtevî 814 tarihli *Mesnevî* nüshasını incelediğini açıkça ifâde etmektedir. Ancak bu nüshanın geri kalanı yani diğer cildleri muhtevi kısmı kayıptır. Konya nüshası müstakil mücelleddir ve (1a)'dan başlamaktadır. (1a) yazısı nüshanın kendisinden olmayıp, kütüphane memurları tarafından kurşun kalemle yazıldığı açıktır. Bununla birlikte VII. Cild nüshası ya Ankaravî tarafından ya da daha sonraki zamanlarda diğer cildlerden kopartılarak müstakil hale getirilmiş olabilir. Bunların tümü muhtemeldir. Yani Gölpınarlı'nın kesinlik ifâde eden iddiasının aksine Ankaravî'ye gelen nüshanın başka bir nüsha olması veya aynı nüsha olmaması, nüshanın kenarındaki notların Ankaravî'ye ait olması veya olmaması muhtemel şeyler olup, kesin bir şey söylemede müteyakkız davranmak gerekir.

VII. Cild nüshasının ferâğ kaydının bulunduğu son sayfanın kenarında nüsha hattından farklı (هذا ما جددت من فواكه بستان الفردوس الذي هو المثنوي وانا عبد المذنب عبدالعزيز بن عبدالوهاب / سنه 844) (bu *Mesnevî* olan firdevs bahçesinin meyvelerinden tecdîd ettiğimdir ve ben Abdülaziz b. Abdülvahhâb, sene 844) kaydı vardır. Gölpınarlı جددت lafzını وجدت okuyarak hata etmiştir. Gölpınarlı'ya göre 814 tarihli nüsha 30 sene sonra 844'te Abdülaziz b. Abdülvehhâb adındaki kişi tarafından bulunmuştur; dolayısıyla da bu kayıt bir temellük kaydıdır. Ancak temellük kayıtlarının bu şekilde düşülmesi maruf ve meşhûr değildir. Ayrıca kayıt sahibi "buldum" değil "tecdid ettim" demektedir.. Temellük kaydı değilse, kayıt başka bir şeye delâlet etmektedir. Zira جددت (tecdîd ettim/yeniledim) lafzının medlûlünde ihtimâller mündemiçdir. Abdülaziz b. Abdülvehhâb'ın yenilediği nedir? Şâyet bu nüsha 814 tarihli nüsha ise kendisine 30 yıl sonra ulaştığında yenilediği nüshayı mücelled yapması mıdır? Şâyet böyle ise Ankaravî'ye ulaşan başka bir 814 tarihli nüsha olup, bu nüshadaki kayıtlar da ona ait değildir. Şâyet yenilediği *Mesnevî* beyitleri ise kayıttan anlaşılan odur ki, Abdülaziz b. Abdülvehhâb "yeniledim" derken

65 Ankaravî VI. Cild ile VII. cildin karşılaştırmasını sadece bir yerde ele alır. VI. Ciltteki terz-i türk hikâyesi VII. ciltte de bulunmaktadır, ancak Şârih'e göre farklı bir vecihle nazm edilmiştir. VII. ciltte terzi şeytan ve dünya, türk nâkıs kimse olarak resmedilir. İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 201b.

814 tarihli bu nüshayı elde ederek yeni *Mesnevî* beyitlerine sahip oldum demek istemiş olabilir. Bu durumda Gölpınarlı'nın temellük kaydı iddiası bir ölçüde doğrulanmaktadır. Dolayısıyla bu kayıt hakkında çeşitli ihtimaller öne sürülebilir.

Hâsılı bu nüshanın Ankaravî'ye ulaşan 814 tarihli nüsha olduğu ve inceleyip notlar düştüğü şüphelidir. Ancak Gölpınarlı'nın iddiaları ihmâl edilecek iddialar değildir.[66]

A.Avni Konuk ve Ahmed Cevdet Paşa, *Mesnevî*'nin en eski nüshalarının hiç birinde VII. cildin bulunmadığını belirtmektedirler. A.Avni Konuk şöyle demektedir: "Mesnevî-i Şerîf'i Hz. Pîr söyler ve Hüsâmeddin Çelebi yazar idi. Hüsâmeddin Çelebi hz.lerinin irtihâlleri Menâkıb-ı Sipehsâlâr'ın beyânına göre 684 hicrî senesinde vâki´ olmuştur; ve bu sahte cildin târihi ise 670 gösterilmiştir. Halbuki el-yevm Konya Âsâr-ı Atîka Müzesi kütüphânesinde 677 târihinde yazılan altı cild Mesnevî-i Şerîf mahfûzdur. Bu nüsha Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled hz.leri hâzır oldukları halde, Hz. Pîr tarafından tashîh edilmiş olan nüsha-i asliyyeden, Sultan Veled hz.leri tarafından bizzat istinsâh olunmuştur. Bu VII. cilde (Ey Ziyâu'l-hak Hüsâmeddin) diye hitâblarlar vâki´ oluyor da, 670 târihinde yazılmış olan bu VII. cildden, 684 târihinde irtihâl eden ve 712 hicrî senesinde vefât eden Sultan Veled hz.lerinin nasıl oluyor da hiç haberleri olmuyor? Bu mümkün mü? Acabâ Hz. Mevlânâ Hüsâmeddin Çelebi hz.lerine hitâben söylediği bu VII. cildi, bu iki zâttan da mı sakladı; sonra meçhûl eller vâsıtasıyla 814 senesinde istinsâh edilip, 1035 târihinde birdenbire mi meydana çıkıverdi? Buna imkân var mı?"[67]

İsmail Ankaravî de aslında gerek kendi kullandığı 668 tarihli nüshada–ki A.Avni Konuk da bu nüshayı en eski nüsha olarak kabul etmektedir- veya diğer kadim nüshalarda VII. cildin bulunmadığını söylemektedir. Ancak Mevlânâ'nın 668-670 arasında *Mesnevî* söylediğini, bunun da VII. cild denilen *Mesnevî* olduğunu ileri sürer. Kadim nüshalara girmemesini ise Mevlânâ'nın intişârına izin vermemesini, gaybî hüviyette kalmasını sebep gösterir. Ankaravî'ye göre nüshalara girmemesi VII. cildin var olmadığına delil olmaz. Nitekim nüsha bir şekilde ortadan kaybolmuş olabilir. VI. Cildin sona erdiği VI. Ciltteki beyitlerin lafzından yani hâriçten delillerle çıkarılamamaktadır. VII. cild kendisini Mevlânâ kelâmı olmakla tavsif etmektedir. Zâhire göre hüküm vermek en uygun yoldur. VII. cildin muhteva ve üslup olarak Mevlânâ kelâmı olduğu büyük oranda kesindir. Ayrıca yedi rakamının diğer rakamlara göre üstünlüğü ve kudsiyyeti söz

---

66 A.Gölpınarlı, *a.g.m.*, 11-15.

67 A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 45.

konusudur.

Şâir Hayri Efendi de VII. cildin 1035 târihinde Mevlânâ'dan 463 sene sonra ortaya çıkmasının mümkün olabileceğini, VII. cildde Mevlânâ kelâmı beyitlerin olduğunu; bu beyitlerin cild olabilecek mâhiyette olmadığından eski nüshalara kaydedilmemiş olmasının mümkün olduğunu ileri sürer.[68]

Ancak Mevlânâ'nın irtihâlinden 142 sene sonra ilk nüshasına rastlanan VII. cild itibar görmediğinden istinsâh edilip yaygınlık kazanmamıştır.[69] Ankaravî şerhinin asıl nüshası olan Ganem Dede nüshasında dahi VII. cild ve şerhi bulunmamaktadır. Ancak VII. cilde dair mukaddime ve ferâğ kayıtlarında açıklamalar yer almaktadır. VII. cild şerhinin müellif nüshasına dair bir bilgi kayıtlarda bulunmamaktadır.[70]

Şimdi Ankaravî'nin VII. Cildin varlığı hakkındaki değerlendirmelerine, kendisine yöneltilen itirazlara, cevaplarına ve kendisinden sonraki VII. Cildin varlığı etrafındaki mevcud tartışmalara geçilebilir.

3.2.2. Yedinci Cildin Varlığı Etrafında Tartışmalar:

Tartışmalara geçmeden önce İsmail Ankaravî'nin VII. Cilde bakışını îzâh etmek gerekmektedir. Bu bakış hem gaybî hem de tarihi referanslara sahiptir. Ankaravî öncelikle VII. Cild meselesinin gaybî bir mesele olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla VII. Cilde muhatab olanın kabul edip etmeme gibi bir pozisyonda olamayacağını vurgular. Zira imana konu olmuştur. Ancak Ankaravî meseleyi iman konusu olarak vaz´ etmekle kalmaz, tarihsel açıdan isbâtını yapmaya girişir ve zamanında VII. Cildin varlığına yönelik itirazlara cedelî üslûbda cevaplar vermeye çalışır. Söz konusu cevaplar sadece tarihsel olanla kalmayıp, VII. Cildin gaybî niteliğini de içermektedir. Mu´ârızlar bunun gaybî mesele olmadığına kânidirler ve Ankaravî'nin yüklemlerinden başka bir şey olarak görmezler. Tarihsel tartışmalarda ise mesele günümüze kadar devam etmiştir. Önce Şârih'in VII. Cildin gaybîliğini nasıl vaz´ ettiğini ele alalım. Mevzû iki kısımda değerlendirilebilir: birincisi Ankaravî'nin nazarında yedi rakamının kutsallığı, ikincisi bu cildin Hak tarafından gaybden kendisine verildiği.

---

68 İfâde-i Mahsûsa, Osmanlı Arşivi, *YEE (Yıldız Esas Evrâkı)* 35/33, 37/97.

69 Osmanlı'daki eski tarihli VII. cild nüshaları hakkında bkz. A.Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar*, II, 96-7.

70 VII. cild meselesinin tahlîlinde Sül. Ktp. Esad Ef. 1563'teki nüsha kullanılmıştır. Müstensih aynı zamanda VII. cild mütercimi Süleyman Fehim Efendi'dir. İstinsah Tarihi 4 Muharrem 1256/ 3 Mart 1840'dır. İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 307a.

İsmail Ankaravî VII. Cild şerhinin dibâcesinde, 1035/1625-6 tarihinde V. Cild şerhinin yarısına geldiğinde 814 tarihinde yazılmış bir cild içre yedi mücelled *Mesnevî* nüshasının insanlar arasında zuhûr ettiğini ve daha sonra kendisine getirildiğini, başından sonuna kadar tetkik ettikten sonra, beyitlerinin diğer cildlerdeki beyitlerin manalarıyla aynıyla örtüştüğünü görünce şerhettiğini söyler. VI. Cild şerhinin mukaddimesinde söylediğine göre V. Cildin yarısına geldiğinde VII. Cild ortaya çıkar; önce V. Cild şerhini tamamlar, VI. Cild şerhine başlamadan kalbine doğan fermân-ı ilâhî ile VII. Cild şerhine başlar. Şerhin yarısına geldiğinde muhavvilü'l-kulûb tekrar kalbini tahvîl eder ve dönerek VI. Cild şerhini baştan sona bitirir. Yarıda kalan VII. Cild şerhine tekrar geri dönerek tüm şerhini tamamlamış olur.[71]

A. Avni Konuk, Ankaravî'nin V. Cildin yarısına geldiği vakit, cildin şerhini bırakıp VII. cilde başladığını, bunun şerhini ikmâl ettikten sonra tekrar yarı kalan V. Cildi tamamlayıp VI. Cilde başladığını söyler ve sırayla şerhetmemesini IV. Murad'ın icbârına bağlar. Ancak bu iddia Ankaravî'nin ifâdelerine mutâbık değildir. Ankaravî V. Cildi bitirdikten sonra VI. Cilde geçmeden VII. cilde başlar, yarısına geldiğinde tekrar VI. Cilde döner ve baştan sona bitirir. Velâkin Şârih bu gel-giti muhavvilü'l-kulûb'un kalbini tahvîl etmesiyle îzâh etmekle yetinir. A. Avni Konuk "bu cebir ve ısrârın eseri, o hazretin *Fütûhât-ı ´Ayniyye* nâmıyla yazdığı matbû´ Fâtiha-i Şerîfe tefsîrinin 73, 74, 76 sahîfelerinde de görülür. Hz. Şârih bittabi´ şerhinde bunu cebren şerh ettiğini söyliyemez idi; fakat şerhindeki ifâdâtında bu rivâyetin doğru olduğu anlaşılmaktadır."[72] A.Avni Konuk'un *Fütûhât-ı Ayniyye'*de gördüğü cebir eseri Ankaravî'nin yedi rakamının kudsiyyetine dair îzâhıdır. Ancak bu îzâhtan IV. Murad'ın cebrini çıkarmak makûl değildir.

Şârih yedi rakamındaki esrâra binâen, VII. Cild ortaya çıkmadan önce dahi yani *Mesnevî* şerhine başlarken *Mesnevî*'nin yedi cild olması gerektiğini düşünür. VII. Cild şerhinin mukaddimesinde bunu şöyle demektedir: "bu fakîr-i pür taksîrin ekseri zamanda kalb-i pür fütûruna bu endişe ve hâtıra hutûr ve vurûd eylerdi ki, Allah Teala Hazretleri ekseri eşyâyı yedi adet üzere îcâd eyledi ve Hazret-i Muhammed Mustafa'ya dahi "Kur'ân yedi harf üzere inzâl olundu" hadisinin mefhûmu üzere kırâat-ı ´uzmâ yedi lügat ve yedi kıraat üzere inzâl kıldı ve dahi "Sana seb´-i mesânî (Fâtiha) ve Kur'ân-ı ´azîm verildi" âyet-i kerimesinin fehvâsı üzere hâssaten ol Hazrete seb´al-mesânî i´tâ eyledi. Pes veliyy-

---

71 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede nüshası)*, 385b.
72 A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 43.

i kâmil oldur ki ahlâk-ı ilâhiyye ile tahalluk ve evsâf-ı Rabbâniyye ile iktisâf ve tahakkuk kıla ve onun Rasûlüne vâris-i ekmel ola. Her şey ki Hazret-i Hüdâ'ya ehab ola veliyy-i kâmile dahi ehab ola ve her ne vasıf ki Hazret-i Nebiyy-i müçtebâya evlâ gele ol vâris-i fâzıla dahi evlâ gele. Hazret-i Hüdâ'ya vitr ehab olan şeylerdendir. Nitekim Rasûl-i Ekrem (a.s.) "Muhakkak Allah vitrdir ve vitri sever" buyurdu ve Hazret-i Mustafa'ya dahi vitr ehab olduğu içine ehl-i kırâata vitr eylemekle emreyleyip dedi: "Muhakkak Allah vitrdir ve vitri sever. Ey Kur'ân ehli vitirleyiniz." Çünkim kutb-u evliyâ ve sultân-ı askıyâ ve burhân-ı asfiyâ ve merkez-i felek-i Hüdâ kâşif-i esrâr-ı ezeliyye şârih-i rumûzu'l-ebediyye a´nî Hazret-i Mevlânâ kaddesallâhu sırrahu'l-a´lâ ve tabîbi kulûbina bi hakâiki kelâmihi'l-aslî ekmel-i evliyâ-i Hüdâ ve efdal-i vüresây-ı Mustafa olduysa ve her vecihle ahlâk-ı ilâhiyye ile tahalluk ve evsâf-ı nebeviyye ile tahakkuk kıldıysa ve Kitâb-ı Mesnevî dahi râfi´-u estâr-ı vücûh-i me´âniyy-i Kur'ân ve kâşif-i esrâr-ı seb´a'l-mesânî geldiyse ol Hazret-i mukaddesenin bu kitâb-ı şerifi altı mücelled kılmış ne hikmet ola ve na'met-i şerifin aksâmı heft adet eylemeyip şeş adet olması ne remz ve ne manaya delâlet kılar diye lisân-ı bâlim bu makâli durmaz söylerdi ve gâhî "O ki semâvâtı ve arzı altı günde yarattı" âyet-i kerimesinde olan nükte-i şerife ve "Bu altı ciltle altı cihete nur saç da çevresini tavaf etmeyen tavaf etsin" (VI, b. 4) beytinde olan işârât-ı latîfe vasıtasıyla dest-i fikret bu hâtırayı hâne-i dilden def´ eylerdi ammâ hâtıra ol hâne-i dilde ziyade câygir olduğundan izâlesi mümkün olmayıp, hatta bu fakir 1030 tarihinde bu kitâb-i bî misil ve nazîrin şerhini tahrir eylemeye şurû´ eyledikde dibâce-i Arabîyye ile 18 beyt-i şerif bir cilt itibâr olunmuş ve bu nükteyi iş´âr eylemeden ötürü ol mahalde bir hutbe beyân olunup ve seb´iiyyâtın fezâiline müte´allik bazı akâvîl ve delâil yazılıp onda tabir ve takdir kılınmış idi. Pes nice müddet mürûr edip tahririmiz cild-i hâmisin nısfına geldikte ve hicret-i nebeviyyenin 1035 senesi oldukta hikmet-i ilâhî ve takdir-i rabbâniyye ile 814 tarihinde yazılmış cild-i vâhid içre yedi mücelled bir Mesnevî beyne'n-nâs zuhûr kıldı ve âhiru'l-emr sevk-i ilâhî ile bu fakirin eline geldi. Ol cild-i sâbi´i min evvelihi ilâ âhirihi mütâla´a kıldıkda onun ebyât-ı latîfesinden zülâl-i can-bahş esrâr-ı ma´ârif nûş kıldım ve zülumât-ı hurûf ve kelimâtında âb-ı hayât-ı ma´ânîyi buldum."[73] Ankaravî'nin bu ifâdelerinden akla gelen soru şudur ki, şerhine başlarken dibâce ile 18 beyti müstakil cild kabul ettiği halde VII. Cild ortaya çıktığında niçin bu kabûlünden dönmüştür? Zira kabûlünden dönmese *Mesnevî*'nin cild adedi sekiz olacaktır ki, sekiz adedinin hem nasslar çerçevesinde bir mâhiyeti yoktur hem de VII. Cildin VII.

[73] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 1b-2a.

Cild olmasının bir hükmü kalmayacaktır. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre önemli olan *Mesnevî*'nin cild adedinin altı veya sekiz olması değil, yedi rakamının kudsiyyetinin bir şekilde tahakkuk etmesidir. Nitekim şerhine başlamadan önce de *Mesnevî*'nin cild adedinin yedi olması gerektiğini düşünmekle birlikte dibâce ile 18 beytin bir cild addedilmesi konusunda kesin bir hükme varmamıştır. Ancak yine de yedinin kudsiyyetinin baskınlığından dolayı dibace ve ilk 18 beyti müstakil bir cild addederek müstakillen şerhetmiş ve şerhinin mukaddimesinde yedinin kutsallığı üzerinde durmuştur. III. Cild dibâcesinin şerhinde de, dibâce ile 18 beyti bir cild kabul ettiği için III. Cildi *Mesnevî*'nin kalbi olarak kabul etmiştir.[74] VII. Cild ortaya çıkınca dibace ve ilk 18 beyti bir cild kabul etmekten vaz geçmiş, VII. Cildi dibace, ilk 18 beyit ve diğer cildlerin teşekkülünden oluşan altı cildin devâmı saymıştır.

İsmail Hakkı Bursevî de Ankaravî'nin başlangıçtaki düşüncesinin benzerini paylaşır. Bu düşünceye sahip olmasında Ankaravî'nin etkisi de söz konusu olabilir. Bursevî yedinin bir çok esrârı olduğu ve altıda bu kadar esrâr olmadığı için *Mesnevî*'nin yedi cild olması gerektiğini düşünmektedir. O Ankaravî ile sadece eserin yedi cild olması noktasında aynı görüştedir. Çünkü kendisi *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinin Mevlânâ tarafından yazıldığını ve geri kalanların daha sonra ilâve edildiğini söylemekte ve *Mesnevî*'nin ilk 18 beytini bir cild olarak kabul etmekte ve sonraki *Mesnevî*'nin altı cildiyle beraber yedi cild olarak zikretmektedir. Ankaravî dibâceyle birlikte ilk 18 beyti müstakil cild olarak kabûl ederken Bursevî ise sadece 18 beyti bir cild addeder. Bursevî VII. Cilde dair her hangi bir kanaat ileri sürmemektedir.[75] Aslında Ankaravî'nin dibâceyle birlikte 18 beyti, Bursevî'nin de sadece 18 beyti niçin müstakil cild kabul ettiklerinin nihâî anlamda makul bir açıklaması yoktur. Bursevî ilk 18 beyti bir cild kabul etmesini Mevlânâ'nın bizatihi yazmasıyla sebeplendirmektedir. Dibaceler ve diğer cildleri ise Mevlânâ imlâ ettirdiği için 18 beyte eklemlenen cildlerdir.[76] Ankaravî'nin ise bu tür bir

---

74 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 2.

75 İ.Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi*, 22-23.

76 Bursevî'nin îzâhı şu şekildedir: "ba'de-za bu mahalle gelince şerh olunan 18 beyit Mesnevî'nin cild-i evveli mesabesindedir. Zira ma-ba'di sonradan ilhak olunmuştur. Nitekim bâlâda, icmâlen işâret olundu. Pes bu i´tibâr ile mücelledât 7 aded olmuş olur. Zîrâ seb´ada esrâr-ı kesîre vardır ki, sittede yoktur. Nitekim mahallinde mebnîdir. (suâl-1 olunursa ki, kaziyye-i ilhâk ebyât-ı mezkûrenin cild-i vâhid hükmünde olmasını müstelzim değildir.) (cevap-1 budur ki, ebyât-ı mezkûrenin ulûm-ı cemme ve ahvâl-i mühimmeyi iştimâli müdde´ây-ı mezkûrun sübûtuna delâlet eder. Pes mâ-ba´dini ilhâk mücelledi mücellede ilhâk gibi olur)(suâl-2 olunursa ki, iştimâl müşârun ileyhe ne vecihledir.)(cevap-2 budur ki, âlem-i asıldan nüzûl ve yine urûc ve meyânda olan ahvâl sülûku beyân etmesi hasebiyledir. Onun için 18 aded oldu. Gûyâ bu adedin müştemil olduğu sırr-ı ferdâniyyeti tahsîl eden 18 bin âlemden ubûr etmiş oldu. Pes 18 bin, 18 bin âlemin esrârına mütekeffil ve hakâiki ile amel etmek cemî´-i avâlimi gozere tenbîh etti.) İ. Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, I, 411.

sebeplendirmesi yoktur. Dolayısıyla bu kabuller daha çok yedi rakamına atfedilen esrâr ile ilgilidir.

Abidin Paşa da Ahmed Cevdet Paşa'ya gönderdiği *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* adlı *Mesnevî* şerhinin 19 sayfasında "Mesnevî-i şerif altı ciltten ibâret olup, VI. Cildin ikinci yarısı ile yedi cild olur" demiş[77], ancak Cevdet Paşa'nın kendisine gönderdiği itiraz mektubundan sonra bu görüşünden vaz geçmiştir. Abidin Paşa başlangıçta böyle bir düşünceye sâhip olmasının sebebini şöyle îzâh eder: "Mesnevî-i Şerîf'in altı cildden ibâret olup, altıncı Cildin nısf-ı sânîsiyle yedi olur deyu yazmaklığım Ankaravî'nin şerhinin altıncı. Cildinin nısfından sonra (tekmile-i cild-i sâdis) deyu olan ibâresi ve basılan cildlerde cild-i sâdisin ikincisi deyu yazıldığından ve bazı bu tekmile yedinci ta´bir olunduğundan ana istinâden ve yedinci cildi kabûl edenlerin ta´rîzâtını tecdîd etmemek üzere o ciheti mestûr geçivermek istedim. Eğer doğrudan doğruya Mesnevî-i Şerîf'in yedinci denilen cildi Mesnevî-i Şerîf'ten olduğunu kabûl etmiş olaydım mezkûr on dokuzuncu sahîfede: "Mesnevî-i Şerîf altı cilddir ve ´ale'l-husûs altıncı cildin nısfiyle yedi cild olur" demez ve tasrîh etmez idim. Altıncı cildin nısfiyle yedi cild olur demekliğimden Mesnevî-i Şerîf'in altı cildden ibâret olduğu beyân edilmiş gibidir. Yoksa altı lafzını kâle almıyarak "Mesnevî-i Şerîf yedi cildden ibârettir" deyu doğrudan doğruya der idim".[78] Şâir Hayrî de Abidin Paşa'nın matbaa-i âmire yetkililerin yaptıkları galata düştüğünü söyler.[79] Abidin Paşa, şerhinin daha sonraki baskılarında *Mesnevî*'nin altı cild olduğunu açıkça belirtmiştir.[80]

Şâir Hayri Efendi'nin cild adedi hakkındaki itibârî taksimlerin meselenin halline yardımcı olamayacağına dair kanaati daha doğru bir yaklaşım olarak görülmektedir: "Ankaravî hz.lerinin cild-i sâlis şerhinde (her şeyin vasatına kalb derler. Pes 18 ebyât ma´a dîbâceti'l-arabî cild-i vâhid itibâr olunduğu üzere bu cild-i sâlis mücelledân-ı Mesnevî kalbi olacağı herkesin kalbi şâhiddir. Amma nazar-ı vech-i sûrî olursan ve şeş olmasına itibar kılarsan...) ibâresinin gidişine nazaran dibâceden bir cild şu´besi çıkarak Mesnevî-i Şerif'in altı cildi sekiz cild olmak ihtimâllerine kadar şümullu bir halde görülmekle beraber şu ifâde yalnız Hz. Şârih'in bir taksim-i itibârîsinden ibaret kalmakla bundan hall-i mes'eleye dair bir şey çıkarılamıyor gibi görünür." Yani Şâir

---

77 Abidin Paşa'nın Ahmed Cevdet Paşa'ya göndermiş olduğu Mesnevî Şerhi Sivas Vilâyet Matbaasında 1301/1303/1886 tarihinde basılmış olup 719+14 sayfadan ibârettir. İsa Çelik, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Yedinci Cildi Üzerine", *AÜTAED*, XX (2002), 87.

78 A.Cevdet Paşa, *Tezâkir-Tetimme-40*, 236.

79 *İfâde-i Mahsûsa*, 6a.

80 Abidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, İstanbul 1324/1906, I, 11.

Hayri Efendi, VII. cilde müstakil bir *Mesnevî* cildi açısından yaklaşmayıp, cilddeki beyitlerin Mevlânâ'nın olup olmamasını sorun edinmektedir. Ancak Şâir'in kavli gereği cilddeki beyitler Mevlânâ'ya ait olanlar ve olmayanlar şeklinde ayırdedilse bile sorun yine devam etmektedir ki, VII. cild kendisini *Mesnevî*'nin müstakil VII. cildi şeklinde tanıtır. Dolayısıyla cildi ya kabul etmek ya da reddetmek gerekir. Ankaravî'ye göre cild gaybden sıçradığı ve bir keramet eseri olduğu için kabûlü kaçınılmazdır.

3.2.2.1. Yedinci Cildin Gaybîliği:

Ankaravî VII. cildin gaybîliğini iki hususa dayandırmaktadır. Birincisi, cildin aded açısından delâlet ettiği yedi rakamının kudsiyyetine, ikincisi VII. cildin bizatihi kudsiyyetine.

2.2.1.1. Yedi rakamının kutsallığı iki kaynağa dayanmaktadır: ilki nasslardan kaynaklanan kudsiyyet, ikincisi vücûdî (ontolojik) bir emir/durum olarak kudsiyyet.

Ankaravî'ye göre *Mesnevî* Kur´ânla aynı kaynaktan geldiği ve küllî mana olan Kur'ân'dan pay aldığı için Kur'ân ile karşılaştırılması icâb etmektedir. Nitekim Mevlânâ da *Mesnevî*'sini çeşitli Kur'an vasıflarıyla tavsîf etmektedir.

Nasslarda "yedi semâ ve arz"dan bahsedilmesi, "Sana seb´-i mesânî (Fâtiha) ve Kur'ân-ı ´azîm verildi" (Hicr 87) âyetinde, "Kur'ân yedi harf üzere inzâl olundu" ve "sizi yediden yarattım ve sizi yedi şey ile rızıklandırdım" hadislerinde yediye dikkate çekilmesi yedinin kudsiyyetinin şer´î kaynakları olarak görülebilir. Yedinin tek (vitr) rakam olması hasebiyle Ankaravî, "Muhakkak Allah vitrdir ve vitri sever" (Buhârî, VIII, 109 (80/68, nr.1) Muhakkak Allah vitrdir ve vitri sever. Ey Kur'ân ehli vitirleyiniz." Hadisleriyle, Kur'ân'ın yedi lügât ve yedi büyük kıraat üzere indirilmesi husûslarıyla yedi rakamının sırriyyetini istidlâl eder.[81] Nitekim İbn Abbas'ın "Allahın Kur'anda yediyi çokça zikrettiğini gördüm. Gökler yedi, arzlar yedi tavaf yedi, insanın yaratılı yedi evre, rızkının verilmesi yedi şeyde vs." dediği rivâyet edilmiştir.[82]

Ankaravî'ye göre VII. cild *Mesnevî*'nin tek bir konusu olan mebde-me´âd meselesini öz olarak ihtivâ ettiğinden *Mesnevî*'nin sonda gelen Fâtihâ'sı olarak görülebilir. Evvel âhirin manalarının bir olması hasebiyle de VII. Cild, *Mesnevî*'nin evveli olan ilk 18 beyte paraleldir. Dolayısıyla *Mesnevî* VII. Cild ile kâmil olmuştur. Nasıl ki Kur'ân'ın zübdesi olan Fâtihâ sûresi yedi âyet –ki bu konu muhetelefun fîh

---

[81] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 1b-2a.
[82] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 23b.

olmakla beraber Ankaravî صراط الذين انعمت عليهم âyetini başka bir âyet kabul eden Ebû Hanife ve İmâm Mâlik görüşlerine istinâden yedi olarak kabul etmektedir- ise, *Mesnevî* de yedi âyettir ve VII. Cild ile ikmâl olunmuştur. Zira yedi hesap ehline göre sayıların kâmilidir.

Riyâziyyâttan ilâhiyâta kadar yedinin sayıların/adedlerin kâmili olması şu sebepledir: öncelikle yedi iki tür sayıyı kendisinde cem´ eder. evvelâ yedi ferd olması hasebiyle kâmildir ve ferdiyette diğer ferd sayıları öncelemiştir. Diğer ferd sayıların ilki üçtür. Bir sayı değildir. Zira ister mantıkta isterse ilâhiyat bilimde (zihnî ve hâricî durumlarda) bir neticenin ortaya çıkması için üç şeyin terkibi ve birbiri üzerine yüklenmesi gerekir. Nitekim İbn Arabî Fütûhât'ta ferdiyyet-i selâse hakkında "netice ancak ferdiyyetten olur ki, ferdlerin ilki de üçtür" demektedir. Mantık ilminde –ki tüm ilimlerin mebde'idir- mevzû netice, mahmûl netice ve hadd-i evsat bulunmaktadır. Meselâ tasavvur ve tasdik iki önerme ve bir netice ile yapılmaktadır. birinci önerme "âlem değişkendir" ikinci önerme "tüm değişkenler hâdistir", netice ise "âlem hâdistir" hükmüdür. Üç sayısının ilk ferd olması şu sebepledir: sayı iki vecihten başka olamaz. Ya çifttir ya da tek. İlk çift sayı ikidir. İlk tek sayı ise üç. Bir sayısı aded hükmünde değildir. Yedi sayısı ise çift olan ve Pitagoras'ın basit çift (zevc-i basit) dört sayısını müştemildir ki, yedi çift olmaklıkta dahi kâmildir. Yani yedi sayısı ferdiyyette kâmil olan ilk ferd sayı üçü ve çift olmaklıkta kâmil olan basit çift dördü içerdiğinden kâmildir. Yani yedinin kâmil aded olması sayıların kâmillerini kendisinde cem´ etmiştir. Sayı aslında ya ferddir/tektir ki birbirine paralel olan (mütesâviyeyn) sayılara taksim olunmaz; ya da zevc/çifttir ki taksim olunur. Sayının çifti ya çiftin çiftidir ya da tekin çiftidir. Yedi sayısında bu dört kısım (tek, çift, çiftin çifti, tekin çifti) bulunmaktadır. Meselâ iki çifttir, üç ve beş tektir, dört çiftin çiftidir, altı tekin çiftidir. Dolayısıyla yedi bu sayı kısımlarını ihtivâ ettiğinden câmi´dir. Câmi´ olduğu için de kâmildir. Yedi sayısının kâmil olmasına başka bir delil de iki tam sayıyı kendisinde derlemesidir. Yani ilk teki (3), ikinci çift (4) ile toplasan yedi olur. İlk çift (2) ile ikinci teki (5) toplasan yedi olur. Ankaravî Ebû bekir Gül-âbâdî (ö. 380/990)'nin *Kitâbu eşfâ´ ve evtâr*'ına dayanarak yedinin kâmil olmasını üç vitri kendisinde toplamasıyla delillendirmektedir. Üç vitir, üç, beş ve yedidir. Yedi sayısında üç tane de şef´/çift vardır: iki, dört ve altı. Kesret/çokluk iki tür sayıyı kendisinde toplaması itibariyle yedide ortaya çıkması ve kesreti vahdete ilk dönüştüren de yedi olması itibariyle yedi sayısı kâmildir.

VII. Cildin başında Mevlânâ, yedi sayısının kemâlini ve yedinin medlûllerinin

yani eşyânın yedi aded üzere kâim olmasını ontolojik açıdan ortaya koymaktadır. İsmail Ferruh Efendi'nin tercümesiyle şu şekildedir:

Ey Ziyâu'l-hak Hüsâmeddin Sa´îd / devletin dâim ola fakrın mezîd
Çün semâ-i sâdisi kıldın gozer / kıl yedinci âsumânı hem makar
Es´ad-i a´dâd imiş zira yedi / bu aded a´dâdı tekmîl eyledi
Cins yedi hem mûr hem mârdır yedi / üns yedi hem nûr hem nâr yedi
Bahr ve nehr oldu yedi dahi zemin / hem cevârihde yedidir bil yakîn
Hem semânın hilkatidir heft tâk / dedi Hak seb´a semâvâtin tibâk
Oldu evvel âsumân sudan bedîd / hem ikinci tunç üçüncüdür hadîd
Râbi´i sîmdir ve hâmis oldu zer / sâdis inci sâbi´i yâkûttur.
Nücum-i seyyâre ile hafta hem yedi / cümlesin Hak nûr-i tâbân eyledi
Hem yedi ten oldu Kub-i mürselîn / rehnümây-ı menzil-i hakka'l-yakîn
Ümmet-i Ahmed yedi fevc oldu hem / dürr ü cân vâr ise sende şerh idem
Cümleden sıddıklardır hayr-i nâs / sonra fevc-i âlemân ey Hak-şinâs
Ba´de ez ân abdâl-i Hak ey pâkbâz / pes şehîd ânı Hak etmiş serfirâz
Dahî tâmû kıt´ası oldu yedi / seb´ ebvâbı habbezâ zikr eyledi
Birisi adı cehennemdir hemân / âyet ile sâbit etmiş Müste´ân
Hem ikinci dûzahın ismi sa´îr / ehline ğalebte ´aleynâ'dır nefîr
Sâlisin adı sakar ehli hümân / rabbenâ ahric lenâ eyler figân
Râbi´i ismi cahîm ehli acîb / derler ahhirnâ ilâ ecelin karîb
Ehl-i hâmis ki adıdır hutame / rabbenâ ebsirnâ iderler dîde
Sâdisi ismi hem lezzî bî-gâh ve gâh / ehli der ´annâ yuhaffif yâ ilâh
Sâbi´dir hâviye ehli temâm / mübtelây-ı mihnet u derd ı sekâm
Renc-i derd ile giriftâr-ı derk / oku Kur'ân'daki nâdû yâ melik[83]

Ankaravî'ye göre bir nev´i kendisinde cem´ etmesi hasebiyle cinsi yedi olarak belirler. Dolayısıyla âlemde insan dâhil olmak üzere her şey yedi temel kısımda toplanmıştır. Yedi eşyâ şunlardır: I. Akıllar cinsidir ki, birkaç nevi´ üzeredir: Mücerred akıllar (asla cisimlere taalluku yoktur), müdebbir feleklerin akılları, unsurlarda müdebbir olan akıllardır. II. Ruhlar cinsidir. Ruhlar dahi birkaç nevi´ üzeredir: melekler (bunlar da nevi´ üzeredir: ulvî melekler (mukarrebûn, müheyyemûn v.s) ve süflî melekler (cin, peri ve şeytanlar vs.), insanların ruhları, hayvanların ruhları vs. III. Cisimler cinsi (her ne ki hissi işâret ile olunsa onun en, boy ve derinliği olsa ona cisim denir. IV. Unsurlar: (ateş, toprak, hava, su ve yubûset, burûdet vs. gibi özellikleri) yani 4 tabî'at –4 unsur. V. Madenler (nevi´leri: demir, nuhâs, rasas, altın, gümüş vb.) VI. Nebât (nevi´leri: sulananlar (ağaçlar) ve sulanmayanlar (sebzeler) VII. Hayvanlar (nevi´leri: hayvan-ı natık, hayvan-ı sahil-at gibi, hayvan-ı nâhil-eşek, mûr (7 kısım: neml-i asğar, neml-i ekber, neml-i

[83] İsmail Ferruh Efendi, *VII. Cild tercümesi*, Bulak 1268, 2-3.

ahmer(başı ve arkası kırmızıdır), neml-i ahmerin çokça asgar olanı), kanatlı hayvanlar (helake yakın olduğunda kanatlar açılır) vs. hayvanlar. Insan da hayvân-ı nâtık olması itibâriyle 7 kısımdır: I. Doğuştan said, II. Doğuştan şaki, III. Saadeti sonradan kesb kılan, IV. Şekaveti sonradan kesb kılan, V. Saadete varis olan, VI. Şakavete varis olan, VII. Karar-ı sabık kalandır. Nur da 7 kısımdır: I. İlâhî nûr, II. Akıl nuru, III. Güneş nuru, IV. Ay nuru, V. Yıldızların nuru, VI. Lamba nuru, VII. Basiret nuru. Nâr (ateş) de 7 kısımdır: I. Çakarak taştan çıkan şirâre (kıvılcım), II. Ateş küresi, III. Nârî tecelli (Musa), IV. hacîm ateşi… vs. Denizler, nehirler, yeryüzü, organlar yedidir, rasül ve nebi kutubları yedidir. Şemsü'l-hak ve ziyâu'l-hak kelimelerinin harf adedi yedidir. Hâsılı Ankaravî gerek *VII. Cild şerhi*nde gerekse de Fâtiha sûresi tefsiri olan *Fütûhât-ı ´ayniyye*'de seb´iyyâtın esrârına dâir tafsilâtlı bilgiler vermiştir.[84]

İsmail Ankaravî yedinin esrârına dair bilgileri ilk dönem tefsirler dâhil Osmanlı uleması arasında yaygın kullanılan ilgili kaynaklardan derlediğini söylese de her hangi bir kitap ismi zikretmemektedir. Gölpınarlı ise Mevlânâ Müzesi Ktp. Nr. 1451'de kayıtlı olan Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahman el-Hemedânî'ye ait *Seb´iyyât fî Mevâ´izi'l-beriyyât* adlı İsmâiliyye-seb´iyyenin propoganda kitabı olan bir eserin varlığından söz eder ve VII. Cildin dibâce ve ilk beyitlerinin bu eserden mülhem hatta aralarında ayniyyet olduğunu iddia eder. Zira ikisinin de müellifi aynıdır. *Seb´iyyât* Hilâlî adlı bir müellif tarafından X. Hicrî asırda *Meclis-ârâ* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.[85] Gölpınarlı'nın bu iddiası daha önce açıkladığımız gibi pek de yerinde değildir.

Yedi sayısının mübârekliği gerek tefsir kitaplarında gerekse de tasavvuf literatüründe oldukça sık zikredilmektedir. Özellikle varlık mertebelerinin yedili tasnifi (merâtib-i seb´a) oldukça meşhûrdur. Ancak mertebelerin sayısal olarak tasnifi itibârî ya da aklî olup nefsü'l-emirde müstakil varlığı yoktur. Zira bizatihi Varlık sâhibi hatta Varlığın kendisi Hak'tan başkası değildir. Tüm mertebeler, Hakk'ın çeşitli şekillerde isim ve sıfat tecellileri olup itibarlardır. İtibarlar sınırlı olduğu için Varlığın bizatihi kendisi söz konusu olduğunda Varlık'ta fânî olmakla mualleldirler. Bununla birlikte Varlık da lafzî bir itibardır. Dolayısıyla Varlık da bir mertebedir. İbn Arabî Hakk'a en genel kavram olduğu için Varlık dendiğini söyler. Yani Varlık da bir mertebedir. İbn Arabî tabiriyle Vücûd mertebetü'l-merâtibdir. Ancak Varlığın ilme konu olması için sayısal olarak

---

84 İ. Ankaravî, *Fütûhât-ı Ayniyye*, 69-82; *VII. Cild Şerhi*, 31a-38a-b.
85 A.Gölpınarlı, *a.g.m*, 17-18.

mertebelendirilmesi de kaçınılmazdır.

Vücûdun mertebelendirilmesi ve her bir mertebenin kendi içerisinde tertîbi sûfîler arasında farklılıklar göstermektedir. Hemen her sûfî varlığın mertebelerini saymadan önce mertebelerin Varlığın sınırsız ve sonsuz olmasına istinâden mutlak bir biçimde sınırlanamayacağını zira sınırsız olduğunu vurgulamaktadırlar. Abdullah Bosnevî *Fusûs şerhi'*nde (*Tecelliyât-ı Ârâi'n-nusûs*) altılı mertebeyi kullandığı gibi *Merâtibu'l-vücûd* risâlesinde kırklı mertebeyi de kullanmış, Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah Hindî *Tuhfetü'l-mürsele*'de yedili tasnîfi, Abdülkerim Cîlî *Merâtibü'l-vücûd ve el-Kehf ve'r-rakîm'*de kırklı tasnif yapmıştır. İsmail Ankaravî ise Varlık mertebelerini müstakil olarak ele aldığı Tâiyye Kasîdesi şerhinde bekleneceği üzere beşli tertib (Hazerât-ı hamse) uygulamıştır. Sûfîler arasındaki bu tertib ve tasnif farklılığı onların görüş ayrılığı içinde olduklarını göstermemektedir. Farklılık Varlığın ilmî açıdan temyiz keyfiyetine delâlet etmektedir. Zira Varlık küllî müşâhadenin konusu iken, ilim temyiz gerektirmektedir. Varlık anlayışı sûfîlerde bir olmakla beraber temyizde farklılık söz konusudur. Meselâ Abdülkerim Cîli sonsuz olmakla birlikte mertebeleri niçin başka bir sayı ile değil de kırk ile sınırlandırdığını harf sembolizmi ile ilişkilendirerek açıklar. Ona göre "mim" harfini sayıları kırktır. Kırk ise her şeydeki dengeyi (itidâl) gösterir. "mim"deki kırk sayısı Hakk'ın mîkâtına delâlet ettiği gibi aynı zamanda varlığın mertebelrine de mutâbıkdır. Varlığın mertebeleri kırkdır, zira eşyânın aslı da kırktır. Çünkü Hz. Âdem'in mayalanması kırk gün sürmüştür vs.[86] İsmail Ankaravî ise Varlığın tasnifini *Tâiyye şerhinde* beşli yaparken *VII. Cild şerhi* ile *Fütûhât-ı Ayniyye*'de yedi sayısıyla sınırlamaktadır. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre varlığın sayısal tertib ile îzâhı Varlığa muhâtab olan sûfînin bir itibârı ve yüklemidir. Yedi sayısı bir çok esrâr içermekle birlikte Varlığın bizâtihi kendisi söz konusu olduğunda bu sırlar müzmahil olmaktadır. Yedi sayısı itibârî bir emr/durum ise yedi sayısı temelinde VII. Cildin *Mesnevî*'yi ikmâl etmesi de itibârî bir durum olacaktır. Şâyet bir konuda itibar varsa o konu muhtelefun fih olmaktan uzak değildir. Ancak Ankaravî buradaki ihtilâfı, yedideki itibarın diğer cild adedlerindeki itibardan daha üstün olduğunu söyleyerek izâle etmektedir. Şârih' e göre her bir defter arasında birbirine nispetle birkaç itibarla efdaliyyet söz konusudur. Birincisi her hangi bir ciltte mevcud olan beyitler, hikâyeler, misâller ve işâretler aynıyla diğer ciltlerde yoktur. yani her cilt açılıp okunmaya başladığında o ciltte mevcud olan diğer ciltlerde madumdur. Mevcud itibarı, madum itibârından evlâ olduğundan hangi cild

86 Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 2003, 61-64.

okunmaya başlanmışsa o cild diğerlerine kıyasla evlâ olacaktır. Bu sûretle her bir cild kendi başına diğerlerinden üstün olur ki, VII. cild dâhil tüm cildler için geçerlidir. Şâyet VII. cildi okumaya başlarsan bu cild senin için diğerlerinden üstündür. İkinci itibar isen her cildi merdiven basamakları ya da gök tabakaları gibi değerlendirmekten kaynaklanır. Bu sûretle ikinci birinciden, üçüncü ikinciden, yedinci ise diğer tüm cildlerden üstün olur. Üçüncü olarak ta VII. cild de hakîkat sırrı vardır. Zira her şeyin sonu başlangıç ve ortasından hayırlıdır.[87]

A. Avni Konuk, VII. cildin başındaki yediye dair 11 beytin sırayla rabıtasız bir şekilde dizilmesini Mevlânâ'nın üslûbundan olmadığını söylemektedir.[88]

2.2.1.2. İsmail Ankaravî VII. Cildin şöhret kazanması için Hak tarafından kendisine verildiğine inanmaktadır ki VII. Cildin gaybî olmasının ikinci kısmına delâlet etmektedir. VII. Cildde geçen (مثنوئ هفتمين گز غيب جست / ششصد و هفتادتاريخ ويست) (Yedinci *Mesnevî* gaybden sıçradı, 670 onun tarihidir) beytinin şerhini iki şekilde yorumlar:

Mevlânâ II. Cilde ilk beyitlerinde de söylediği gibi 662 tarihinde başlamış, VII. Cilde gelinceye kadar söyledikleri *Mesnevî*ler 8 yıl almıştır. 668'de ilk altı cild bitmiştir. Mevlânâ'nın vefatları ittifakla 672'dir. VII. Cildin söylenmeye başlama tarihi 670'dir.[89] Altı cild 668'de tamamlandıktan sonra iki sene Mevlânâ *Mesnevî* söylememiş, ancak 670'de söylemeye başlamıştır ki VII. Cilddir. VII. Cilddeki *Mesnevî*'nin manaları tek bir defada olmak üzere gaybden Mevlâna'nın kalbine sıçramıştır. Sıçrama (جست) lafzındaki nükte budur. گز غيب demelerindeki nükte ise VI. Cildi bitirdikten sonra *Mesnevî* söylemeyi bir müddet bırakıp ferâğat etmeleridir. Bu ferâğattan sonra VII. Cildin manaları Mevlânâ'nın kalbine tek bir an ve defada gelmiş; Mevlânâ ihâmî olan manayı diğer cildlerde olduğu gibi nazma getirmiştir. Dolayısıyla VII. Cildin söylenmesi, gaybî olan mananın 670'te Mevlâna'nın kalbine indikten sonra 2 sene içinde nazma getirilmiş ve Mevlâna 672'de vefat etmiştir.

Ankaravî'nin ikinci yorumu oldukça enteresandır ve iki kısma tevcih edilmiştir. Tevcihlerden biri şeyhine, diğeri kendisine yöneliktir:

2.2.1.2.1. Ankaravî'ye gelen şifâhî bir rivâyete göre VII. Cild 1012 tarihinde Şam'da zuhûr edip ve hakkındaki söylentiler yaygınlık kazanmış, Konya'ya ulaşmıştır.

---

[87] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 23b; *Şerh-i Mesnevî*, V, 2.

[88] A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 46.

[89] Feridun Nafiz Uzluk, bu tarihin tahrif edilmiş olabileceğini aslının 770/1369 olması gerektiğini iddia etmektedir. B.Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 390 not 348.

Ankaravî’nin şeyhi I.Bostan Çelebi, iki dervişini Şam’a yollayıp nüshayı getirtmiştir. İnceledikten sonra gayb âleminden Çelebi’nin kalbine VII. Cildin manaları ilkâ olunmuş, Çelebi de nüshayı sadece istinsâh etmiştir. Buna göre “VII. Cild *Mesnevî* gayb âleminden sıçradı” beytinin manası I. Bostan Çelebi’ye VII. Cild geldi anlamı kazanmaktadır. Ankaravî’ye göre bu hem Mevlânâ’nın hem de şeyhinin bir kerâmetidir.

2.2.1.2.2. Ankaravî’ye göre beytin delâlet ettiği diğer kerâmet şudur: VII. Cild söylendikten sonra gizlenmiş, altı cild meşhûr ve âşikâr olmuş, 1035 tarihinde kendisine gelen 814 tarihli nüsha ile gizli kaldığı gayb âleminden zuhûr mertebesine sıçramıştır. Dolayısıyla Mevlânâ VII. Ciltteki bu beytinde önce şeyhi I. Bostan Çelebi’ye sonra da kendisine işâret etmiştir. Böylece gizli kalıp âşikâr olmayan VII. Cild Hak tarafından kemâl-i mevhebetinden Ankaravî’ye ihsân ve ´atâ kılınmıştır.

Ankaravî 814 tarihli VII. Cild nüshası ulaştığında aşağıdaki beyitleri söylemiş ve “vehb-i gaybî” tarihini düşmüştür:

bu yedinci defteri çünkim hüdâ/ bu fakire eyledi cûd ve atâ
gaybden zâhir olacak bu kitâb/ yürü gaybî dedi tarihin lübâb
vehb-i hak oldu çü yazdım şerhini/ vehb-i gaybî dedi dil târihini
vehb-i gaybî oldu bil hem ona âd/ bunu okuyup yazanlar ola şâd

Ankaravî’nin bazı yârânı da VII. Cildin zuhûruna Farsça şu tarihi düşümüşlerdir:

منت خدا را فراوان شکر باد   بر عطای لطف ان رب العباد
گز مکین کاه خفا مفقود جان   یافته می شد ز لطف ان جواد
شاهد مستور وروح عاشقان   از رخ خود پرده عیبی گشاد
گفته شد تاریخ این سفر شریف   جلد هفتم مدمنی راز فواد

Bazı mürîdân ise şöyle demişlerdir:

Nüsha-i ma´nây-ı kitâb-ı Mesnevî/ Kim vurur mazbûta-i rûhâniyân
Tâlibân-ı ma´nâya her beyti ider/ onsekiz bin âlemin sırrın beyân
Belki her harfi zebân-ı hal ile/ ârife söyler nice râzı nihân
Bu halâvetle olup her lafzının/ her biri bir tûtî-i şirin-zebân
Gerçi altı cild ile bu âna dek/ remz-i gaybe olmuştu tercümân
Şimdi bir cildi dahi lütf-i Hüdâ/ eyledi erbâb-ı hâle armağan
Oldu onunla mükemmel Mesnevî/ nola artırsa kemâl-i ârifân
Hem cihân-ı ma´nâya ol heft cild/ heft iklîm oldu ya heft âsumân
Şeyh İsmail Efendi şerhine/ oldular râfi´-i bi-rayb u kemân

Feyz-i Mevlânâ ile itmâmını/ eyleye âsân Hüdây-ı müste´ân

Mevlevî şevkiyle târihin dedi/ cild-i heftum mihr ile oldu ´iyân.

Ankaravî VII. Cilddeki (Çünkim ilhâm-ı dil bunceleyin âşığa geldi, yani Hz. Hak cânibinden nüzûl kıldı teennîden tavzîh-i vürûd kıldı) ve (sen perşembeden cumaya dek zamanda ta bir haftada erişirsin, bu remzi bil.) beyitlerinin şerhinde VII. Cildin bir iman konusu olduğunu ve bununla Mevlânâ'ya ittibâ´ın ölçüldüğünü ifâde eder. Zira bu cild gaybden tedrîc ve teennî ile sıçramıştır. Tedrîc ile gelmesinin sebebi muhatabını bulacağı vakti gözetmesidir. Ankaravî o vaktin geldiğini ileri sürmektedir. Ancak cildin herkes tarafından benimsenip kabul edilmesi de tedric ile olacaktır ve bir gün herkesçe bu cilde iman edilecektir. Yine yukarıdaki beyitlerin peşisıra gelen (kâr hikmet tutar, bu burhân besdir. Biz mutî´-i hikemiz, bu imân besdir.) beytinin şerhinde bu cildin sonradan tedricle ortaya çıkmasının sebebi hakkında şöyle demektedir: "yani bu sıfr-i latîf niçin teennîden tavzîh ve vürûd buldu ve ne sebeble tedricle ve nazmla kitâbete geldi. Ve ondan sonra niçin tehir ile zuhûr buldu, denilmez ve bunun adem-i vuzuh ve zuhûruna bâis ne oldu diye hem sual kılınmaz. Zira ki, asl-ı kârı hikmet-i hak tutar, bu hüccet ve burhân âkil ve ârif olana kâfî ve vâfîdir. Ve biz Allah Teâlâ'nin hükmüne her vecihle mutî´iz ve bunu biliriz ki, hükm-i ilâhî olmayınca bir kâr olmaz ve irade-i rabbani bir şeyin vücûduna ve zuhûruna taalluk kılmayınca o şey mevcûd olup, zuhûra gelmez. Çünkim bu mukarrerdir bu iman bize kâfîdir ki, filhakika efdal-i iman her şeyin emr-i hakla olduğunu bilmek ve her kârın irâdet-i bârîyle zuhûra geldiğine ârif olmaktır ki, hak teala hikmet-i bâliğa sahibi bir hakim-i mutlaktır. Her şeyin hikmet üzere ve her bir kârı li-maslahatin icad eylemiş ve onun vücûdunu ve zuhûrunu bir vakte taalluk eylemiştir. Âkil ve ârif olana bu hüccet ve burhân kifâyet kılar ve hz. Hak ile âşina olan kendi nefsinin mukteza ve muradını terk eyleyip, hz. Hakkın iradetine ve hikmetine muti ve münkad olur."[90]

Ankaravî'ye göre VII. Cildin zuhûr etmesi Hakk'ın emriyle olan bir şeydir. He ne kadar 814 tarihinde yazılmış bir nüsha olsa da bu zamana kadar cildin âşikâr olmayıp da önce I.Bostan Çelebi, sonra Ankaravî devrinde zuhûr etmesi hikmetinden suâl olunmayan bir şey olup, imân konusudur. Dolayısıyla Ankaravî'nin bu cildi kabûlü cilde taalluk eden zâhirî şartlardan çok, bâtınî bir meseledir. Yani Ankaravî bu cildin yaygınlık kazanması için kendisinin görevlendirildiğini düşünmektedir. Cild, Mevlânâ'nın kerâmetinden dolayı belli bir müddet sırlanmış, sırrın açığa çıkması Ankaravî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Nitekim VII. Cild her ne kadar Şam'da bilinse de, Bostan Çelebi eliyle

[90] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 68b-71a.

Anadolu'ya getirilmiş ve Ankaravî şeyhine ittibâen VII. Cilde iman etmiş, Anadolu'da yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur.

Ancak bütün tartışmalar bundan sonra başlamış, hatta şiddete varan olaylar ortaya çıkmıştır.

Ankaravî VII. Cild şerhinde sefih ve akılsızlar hakkında bir kıssa zikrettikten sonra VII. Cilde yönelik tariz ve hücumlarda bulunanları sefih kabul ederek şunları söyler: "ittifâken bu VII. Cild dahi ortaya çıktığında, bu kıssada zikredilen sefihler gibi, gaflet ve cehalet ve gurur macunlarıyla akılsız olan ve kendilerini akıllı ve bilgin hatta arif bilen nice sefihler VII cilde inanıp, buna "Mevlânâ kelâmıdır" diyen ihvânımızı ahmaklık ve sefihlik eylemeye başladılar ve bunun gibi beyhûde kelâma Mevlânâ kelâmı diyen sefihlere siz ne dersiniz diye söylediler. "bizim amellerimiz bizim, sizinkiler sizindir. Aramızda bu konuda herhangi bir hüccet te yoktur. sizlere selam olsun. cahillere uyma." Sözünün mefhûmuyla onlara cevap vermeyip, nice günler onların ta´n ve kınamalarına sabır ve tahammül etmekle, muamele kılındı. Zira VII. Cild nüshası şâyi´ oldu, onların sefâhati dahi, gittikçe kuvvet buldu. Sonunda birbirleriyle ittifak edip, "gelin bu kitaba "Mevlânâ kelâmı" diyen eblehlere hücum edelim. Ya onlar da bize tâbi´ olup, bizim mizacımız üzere olsunlar ve kabul ettikleri o kitabı bizim gibi zem ve kadh kılsınlar. Ta ki yek-dil olalım. Aksi halde onları sakin oldukları Hangâhdan ihrâc edip, kimini döveriz ve kimini dahi azîm rencide ederiz. "demişler. Bu ittifaktan sonra, yine ulemâ ve ukalânın onlara gelecek serzenişlerden ve tabir (?) etmelerinden hem havf ve hazer edip, sonunda bize bir kimse göndermişler ki, elbette o kitaba itimad etmeyi ve halka galat bırakmayı terk eylesin ve gelip bize tâbi´ olup, hata eyledim diye söylesin demişler. Bu fakir bunların bu türden sefâhatinden hayrete düştüm. Dedim ki, sübhanallah ya ilâhî bu ne derddir! Cahil kendi cehâletini, sefih ve nâdân kendi kabahatini bilmediğinden ötürü, böyle bir kitab-ı kerimü'ş-şâna ve ümmet-i muhammede nâfi´ olan ilim ve irfana ihanet eylesin. Ve bu faydalı ilme tâlip olan ihvân hakkında bu türden malayani sözler söylesin. Ve ey pâdişâhlar pâdişâhı bu asır ne türden bir asırdır ki, ehil, nâ-ehilden ve âlim câhilden fark olunmasın ve mücerred insanların iltifatlarıyla mağrûr olmakla câhil ve nâdân bu türden edebsizce cüret kılsın. Bu neviden ilm-i şerifin ve kitâb-ı latîfin okunup yazılmasına yol vurucu olsun. bundan sonra o taraftan gelen kimseye dedim ki, ey kardeşim, hata etmek Allah'ın emrine ve Rasûlün şerîatine muhâlefet etmekle olur. Aksi halde Kitab ve Sünnete muvâfık olan kitabı okuyup yazmada ´ayn-ı savâb olur ve nice hayr ve sevap ele gelir. Bu bir kitâb-ı müstetâbdır ki, bunun içinde bu kadar yüz âyet-i kerime ve ahâdîs-i şerîfe olduğundan dolayı, eimme-i

dinin mezheblerine mugâyir ve itikadlarına muhâlif bunda bir beyit bile yoktur. dolayısıyla bunun gibi faydalı ilim tâliplerini nehyeden ve engel olan hata eder ve beyhûde söyler. Böylece bir zamandan sonra haber göndermişler ki, elbette fukarâdan bir kimse okuyup yazmasın. Eğer bu kitap okunup yazılıyorsa rızamız yoktur. zira sonra elem çeker. Bu fakir sübhanallah deyip, bu kitabın muharriri olan Derviş Ganem'e bakıp, o dahi bu fakire nazar edip, bu hususta ne demek lâzımdır dedikte, bu kıssada mezkur olan vezir-i fâzılın ve pâdişâh-ı âkilin o sefih olan hâllere müdâra eyledikleri gibi, bir nice müddet müdârâ eylemeklik revâ görüldü ve onlara hoş sizin hatırınız için bu kitaba VII. Cild demeyelim ve Hz. Mevlânâ kelâmıdır diye söylemeyelim. Tek hatırınız hoş olsun deyip, mizaclarına muvafık söz söylemekle def˝ kılındı. Hz. Hak'tan ümidimiz budur ki, zümre-i ulemâ ve ukalâyı bu tarafta olan zu΄afâya mu΄în ve nâsır kılmakla bu cânibi müeyyed ve muzaffer kılıp, bunu inkâr eyleyen sefihler ve cahiller zümresini mağlup ve mahzûl eyleye"[91].

Ankaravî'nin kınadığı grup Yenikapı Mevlevîleri olsa gerektir. Nitekim Gölpınarlı'nın "Yenikapı şeyhi Sabûhî'nin kendisine "Nasılsa o yalancı cildi şerhetmiş, fakat okutmıya kalkarsa gelir, kürsüsünü başına yıkarım." diye haber gönderdiği, Mevlevîler arasında mütevatir bir rivâyettir.*"* Rivâyetinden başka bir rivâyet bu hususta bulunmamaktadır.[92] VII. Cildin varlığını kabul edenlere yönelik şiddet ifâdeleri Ahmed Cevdet Paşa rivâyetiyle Dersaâdet'in iki önemli *Mesnevî*hân'ından –ki birincisi Dârü'l-mesnevî'nin kurucusu ve Murat Molla Nakşî dergâhı şeyhi Murâd-ı Buhârî'dir ve VII. Cilde muhâliftir- ikincisi olan Nakşî Hâce Hüsâmeddin Efendi'ye aittir. Hüsâmeddin Efendi "Mesnevî yedi cilttir diyenleri, altı cilttir deyinceye kadar dövmelidir" demektedir."[93] Buna mukâbil VII. Cild mütercimlerinden Tokat Mevlevîhânesi şeyhi Hafız Muhammed Emin, Hâce Hüsâmeddin Efendi'nin sözüne şöyle cevap vermektedir: "Mesnevî altı cilttir diyenleri, yedi cilddir deyinceye kadar dövmelidir."[94]

Şâir Hayri Efendi hem Hüsâmeddin Efendi'nin hem de Hâfız Muhammed Emîn'in sözlerini yanlış bulur ve ikisini şöyle eleştirir: "Hüsâm efendi merhûmun "Mesnevî-i şerif yedi cilddir diyenleri altı cild deyinceye kadar dövmelidir" diyene karşı birisi de "Mesnevî altıdır diyenleri yedi diyene kadar dövmelidir" diyememek için bu

---

[91] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 196a-197a.
[92] A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 143.
[93] A.Cevdet Paşa, *Tezâkir-40- Tetimme*, 230.
[94] Hâfız Muhammed Emin, *VII. Cild Tercümesi*, İÜTTK 6323, mukaddime.

kabillü tahammülâta ve fakat gayr-ı ma´kûl söz söyleyeceğine o kadar kuvvet ve kudret-i müsellemesiyle mütenâsib olmak üzere "Mesnevî-i şerifin yedinci cildi taklîddir, taklîd olduğuna da şunlar delildir" diyerek mükemmel bir tahlîlnâme ile isbât-ı müdde´â ederek herkesi şu meraktan kurtarıp gitmediği sezâvâr-ı eseftir, şâyân-ı ta´accübdür."[95]

3.2.2.2. Yedinci Cildin Târihselliği:

Târihsel açıdan VII. Cildin varlığı tartışması İsmail Ankaravî devrinde başlamış, daha sonra A.Avni Konuk, Ahmed Cevdet Paşa ile Abidin Paşa, Şâir Hayri Efendi, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede, Veled Çelebi İzbudak, Abdülbâki Gölpınarlı ve Bediüzzaman Firûzanfer müstakil görüş beyân ederek tartışmayı sürdürmüşlerdir. A.Avni Konuk *Mesnevî Şerhi*'nde[96], Ahmed Cevdet Paşa ile Abidin Paşa mektuplarında –ki Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'inde yer almaktadır[97]-, Şâir Hayri Efendi ise hem Abidin Paşa'ya hem de Cevdet Paşa'ya yönelik tenkidlerini içeren "*ifâde-i mahsûsa (Osmanlı arşivi, yee* 35/33)" adlı evrakta, Mehmed Celâleddin Dede Mehmed Ziyâ'nın *Yenikapı Mevlevîhânesi* adlı eserine kaydettiği Mehmed Ziyâ'nın kendisine gönderdiği arîzaya verdiği cevapta[98], Veled Çelebi İzbudak ise *Seyfu'l-kâtı´ fî redd-i cildi's-sâbi´* adlı müstakil kitabında[99], Gölpınarlı ve Firûzanfer ise eserlerinin muhtelif kısımlarında tartışmaya katılmışlardır.

İsmail Ankaravî, VII. Cild şerhi mukaddimesinde VII. Cildin varlığına ve muhtevâsına yönelik dört itiraza dört cevap vermektedir. 1. itirâz "Bu Mevlânâ'nın kelâmı değildir. Acem şâirlerinden birisi tarafından söylenmiş ve Mesnevî'ye zeyl olmak üzere ilhâk edilmiştir" şeklindedir. Bu itiraz VII. Cildin muhtevâsına yönelik küllî bir itiraz olduğu için bir sonraki kısımda ele alınacaktır. Diğer üç itiraz yani ikinci, üçüncü ve dördüncü itirazlar ise doğrudan VII. Cildin muhtevâsıyla ilgili olmadığı için bu kısımda tartışılacaktır. II. İtiraz Sipehsâlâr ile, III. İtiraz VI. Cildin evveli, IV. itiraz ise VI. Cildin sonuyla ilgilidir. Ankaravî'nin serdettiği itirazlar muahhar dönemdeki itirazların büyük bir çoğunluğunu câmi´ olduğu için muahhar dönemdeki itirazlar da ilgili kısımda kaydedilecektir.

---

95 *İfâde-i Mahsûsa*, 7b.

96 A.Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I, 42-50.

97 A.Cevdet Paşa, *Tezâkir-40- Tetimme*, 228-236.

98 Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, Dâru'l-hilâfet, 213-220.

99 Kütüphâne kayıtlarında yer almayan eseri Feridun Nâfiz Uzluk'un tercüme ettiği Uzluk arşivinde zikredilmektedir. F. Nafiz Uzluk, "Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîlikle İlgili Notlar", *SÜSAM*, BY 2, 94. F. Nafiz Uzluk eserler koleksiyonunun bulunduğu SÜSAM arşivinden tercüme istendiği halde temin edilememiştir.

2. İtiraz:

2.1. Mevlânâ'nın hayatına dair ilk ve mühim vesika olan *Sipehsâlâr* menkıbesinde *Mesnevî*'nin yalnız altı cildinden bahsedilip, VII. Cildin varlığına dair her hangi bir bahis geçmemektedir. Sipehsâlâr'daki Hüsâmeddin Çelebi menkıbesinde her cildin ismini sırasıyla tam olarak zikredilmiştir.[100]

2.2. Şâyet VII. Cild olsaydı VII. Cildin ilk beyti olan (Ey Hakk'ın ziyâsı Hüsâmeddin-i sa´îd, devletin dâim ola fakrın mezîd) beyti Sipehsâlâr'da yer alırdı. Oysa yer almamıştır. Nitekim Sipehsâlâr Mevlânâ'nın hizmetinde kırk yıl görevde bulunmuştur. VII. Cild *Mesnevî* olsaydı bunu da menkıbelerine kaydederlerdi.[101]

2. Cevap:

İsmail Ankaravî bu itiraza iki şekilde cevap vermektedir. Birincisi Sipehsâlâr'da *Mesnevî* ciltlerinin adının her hangi bir şekilde zikredilmemiş olması; ikincisi Sipehsâlâr'da Mevlânâ'nın eserlerinin sayımının yapılmamış olması.

2.1. Ankaravî'ye göre bu itiraz bâtıldır. Zira Mevlânâ'ya dâir en eski kaynaklardan biri olan Sipehsâlâr'daki Hüsâmeddin Çelebi menkıbesinde cild adları olmayıp, sadece her bir cildin başındaki Çelebi'yle ilgili beyitler sıralanmıştır. Bu sıralamaya bakıp da *Mesnevî* altı ciltten ibârettir demek doğru değildir.[102] Diğer yandan Sipehsâlâr bu menkıbede gâyesi Mevlânâ'nın telifâtını sıralamak değil, *Mesnevî*'nin cild başlarındaki Hüsâmeddin Çelebi'nin meziyyetlerini zikretmektir. Şâyet telifâtı saysaydı ve VII. Cild aralarında olmasaydı, o zaman VII. Cildi inkâr bir açıdan mümkün olabilirdi. Oysa Sipehsâlâr'da Mevlânâ'nın tasnîfâtı kaydedilmemiştir.

---

100 "II. ciltte (Bu Mesnevî'nin yazılması bir süre gecikti. Çünkü kanın damarları dolaşıp süt olması için biraz zaman geçmesi lâzımdır); III. Ciltte (Ey Hakk'ın ziyâsı Hüsâmeddin Mesnevî'nin III. Cildine başla, hayırlı işleri üçlemek Sünnettir.), IV. ciltte (Ey Hüsâmeddin sen Hak ziyâsısın! Zira Mesnevî senin nurunla parladı); V. Ciltte (Hidâyet yıldızının nuru olan şah Hüsâmeddin, cihânı irşâd etmek için beşinci sefere başlamak istiyor), VI. Ciltte (Ey gönüllerin hayatı Hüsâmeddin, manaları açmak üzere Mesnevî'nin VI: cildini yazmak için gönülden pek büyük bir arzu coşup taşıyor) buyurulmaktadır". Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, 153-155. cilt numaraları Sipehsâlâr'ın asıl metninde bulunmamaktadır. Hem Tahsin Yazıcı'nın hem de Midhat Bahârî'nin tercümelerinde okumayı kolaylaştırmak amacıyla cild numaraları dâhil edilmiştir.

101 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 44; A. Cevdet Paşa, *TezâkirTetimme-40,* 230.

102 Ankaravî'nin aktardığı metin ile Said Nefîsî'nin tahkîk ettiği Sipehsâlâr metnini karşılaştırdığımızda ikisinin aynı olduğunu gördük. Dolayısıyla Ankaravî bu konuda haklıdır. Bkz. Feridun Ahmed Sipehsâlâr, *Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddin-i Mevlevî*, tsh. Said Nefîsî, Tahran 1946, 142-144. A. Avni Konuk da Sipehsâlâr metnine cild no. larını dâhil ederek aktarmıştır. A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 44.

2.2. İtirazın "Sipehsâlâr'da Hüsameddin Çelebi'nin zikredildiği yerde, VII. Cildin ilk beyti zikredilmiyor" dan ibâret ikinci kısmına Ankaravî, VII. cildin varlığının iki ihtimâlden birine sahip olduğunu ileri sürerek cevap vermektedir: birincisi daha önce ele aldığımız şekilde VII. Cildin her hangi bir beşeri dahl olmaksızın gâib olması yani gizlenmesi; ikincisi ise bazıları tarafından Konya'dan alınıp götürülerek ortadan kaybolmasıdır. Ankaravî Mevlânâ'nın 10 parça eserinin olduğunu söyler: 1-*Dîvân-ı Kebîr*, 2-*Dîvân-ı Sağîr*, 3-*Fîh-i Mâ fîh*, 4-*Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî* (Mevlânâ'nın derlemesi), 5- *Tecelliyât* (?), 6- *Terassülât* (*Mektuplar*), 7- *Mevâ´iz* (*Mecâlis-i Seb´a*), 8- *Ma´ârif* (Sultan-ı Ulemâ ve Sultan Veled'inkilerden başka. Konya'da bizzat gördüğünü söyler), 9-*Mergûbü'l-kulûb* (*Minhâcu'l-fukarâ*'da Şems'e atfeder. Ancak Mevlânâ derlemesi kabîlinden görür), 10- *Mesnevî*.[103] Ankaravî'nin zikrettiği bu tasnîfâttan sadece *Tecelliyât* ve *Ma´ârif* hakkında Mevlevî kaynaklarında bir bilgi bulunmamaktadır. Diğerleri Mevlânâ'ya ait kabul edilebilir. Bununla beraber geleneğe uyarak Mevlânâ'nın da *Ma´ârif*inin olması makuldür.[104] Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın bazı eserleri çeşitli zamanlarda farklı yerlere dağılmıştır. Bu itibarla VII. cildin ortaya çıktığı gibi, başka eserlerinin de zuhûr etmesi mümkündür. Nitekim günümüzde dahi Mevlânâ'nın yeni bir eserini bulduğunu iddia edenler çıkmaktadır.

İsmail Ankaravî'ye göre Mevlânâ I. cild *Mesnevî*'yi söyledikten sonra rivâyete göre 2 sene kadar *Mesnevî* söylememiş, Hüsâmeddin Çelebi'nin istid´âsıyla *Mesnevî*'ye tekrar başlayıp altı cildin sonuna kadar kesintisiz *Mesnevî* söylemiştir. VI. Cildin bitiminden sonra Sultan Veled'in beyitleri de şâhiddir ki, *Mesnevî* söylemekten 668'de ferâğat etmişlerdir. Sipehsâlâr'ın menkıbesinde zikrettiği ve sadece altı cild *Mesnevî*'ye yönelik beyitleri Mevlâna'nın bu ferâğati esnasında yazmış olması muhtemeldir. Oysa Mevlânâ 2 yıl sonra yani 670'de VII. Cildi söylemiş ve 672'de vefat etmiştir. Ancak burada bir itiraz dahi vâki olmaktadır. Şâyet Mevlâna bu cildi âhir ömürlerinde

---

103 Ankaravî burada zikretmese de Mevlânâ'nın *Âfâk u Enfüs* adında manzûm bir risâlesinin olduğunu ileri sürmektedir. Risâleden bir kasîdeyi VII. cild şerhinde kaydeder. İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 185a-b.

104 Ankaravî Mevlânâ'nın eserleri hakkında şu rivâyeti aktarmaktadır: "Bazı sikattan bu fakir böyle istima ettim ki Hazret-i Mevlânâ'nın 25 kıta tasnifi var imiş lakin Timur Han Konya diyarına geldikde ol hazretin tasnifatını alıp ve bulduğu yerden cem kılıp diyar-ı Rum'da bugune kelimat-ı tayyibenin kadrini bilir yoktur deyip götürüp acem diyarına alıp gitmiş amma şeş mücelled Mesnevî-i şerif ekser-i diyar-ı Rum'da münteşir olduğundan onu alıp gitmemiş ve divan-ı kebiri ve divan-ı sagir ve fihi ma fih bazı hala Rum'da olan Risâlelerini bir muhibbe hatun bir tennure içre ihfa edip ol gittikten sonra ihraç eylemiş ta nüshaları münteşir olmuş amma menakib sahiplerinin hiçbirisi ol hazretin tasnifat-ı şerife ve te'lifat-ı latîfesini zapteylemekle mukayyed olmamışlar ve yazdıkları menakibde Hazret-i Mevlânâ'nın (sayfa 7b) bu kadar aded tasanifi vardır. Bundan gayrı yoktur diye hat ve hazf kılmamışlardır. Belki bu asırdan sonra dahi bazı tasnifleri zuhûra gele." İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 7a-b.

söylediyse, Sipehsâlâr niçin bunu menkıbesinde kaydetmemiştir? Ankaravî bu itiraza yine aynı şekilde cevap verir ve Sipehsâlâr'ın Mevlânâ'nın telifâtını zapt etmek amacında olmadığını söyler. Hâsılı Ankaravî'ye göre Sipehsâlâr bu cildden habersizdir: "Eğer bu asırlarda bir kavm gelip bu sıfr-ı sabia inkar ve itiraz edeceklerini Hak Teala Sipehsâlâr'a i'lam ve ilham eyleseydi bunu dahi yazmak ve tasrihum bi'z-zikr kılmak mukarrer idi." Ankaravî'nin bu cümlesi tüm tartışmaya rağmen VII. Cildin gaybî hüviyette olduğuna ve bu hüviyetin kendisine ilhâm ile bildirildiğine işâret etmektedir.[105]

3. İtirâz: Mevlânâ VI. Cildin başındaki پیش کش می ارمت ای معنوی / قسم سادس در تمام مثنوی (Ey manevî sana hediye sunarım / Altıncı kısmı *Mesnevî*'nin tamamında) (VI, b. 3) beyti *Mesnevî*'nin altı cild olmasına işâret etmektedir.[106]

3. Cevap: Ankaravî'ye göre öncelikle itirazı yapanlar beytin manasını yanlış anlamaktadırlar ve hiçbir şekilde bu beyitten *Mesnevî*'nin tamamı altı cilddir şeklinde bir hüküm sâdır olmamaktadır. Oysa beytin asıl manası şöyledir: "Ey manevî, *Mesnevî*'nin tamamı olunca altıncı kısmı sana hediye ederim". Ankaravî'ye göre *Mesnevî*'nin VI. Ciltte tamamlanmadığına iki kuvvetli delil söz konusudur: 1- VI. Cildin sonunda nâzım *Mesnevî*'nin bittiğine dair her hangi bir şey söylememiştir. Oysa müelliflerin âdeti her telifin sonunda yani ferâğ kaydında dua, münâcât, salât u selâmdan sonra isimlerini zikrederler veyahut eserin son bulduğuna dair kelâm sarfederler. VII. Cildin sonunda ise *Mesnevî*'nin bittiğine dair kelâm vardır.[107] 2- Sultan Veled'in VI. Cildin sonundaki zeylinde geçen

"bir müddet bu Mesnevî, babam gibi sükût etti / ey nefesi diri olan ve nefesiyle ölüleri dirilten (I)

Şehzâdelerin hikâyesi bitmedi / Üçüncü şehzâdenin incisi delinmemiş olarak kaldı." (II)[108]

---

[105] 2. İtiraz ve cevabı için bkz. İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 2a; 6a-8a.

[106] A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 42; A. Cevdet Paşa, *Tezâkir Tetimme-40*, 230.

[107] VII. cildin son beyti şöyledir: "hasbiyallahu mâ ´inân-ı ihtiyâr / bâ tû dâdîm ey kadîm kerdikâr" (Allah bize yeter. Ey kadim olan müdebbir biz ihtiyâr ve tedbirimizi sana verdik.) Ankaravî bu beytin sonunda şu nazmıyla VII. Cilde son verir: "bi-hamdillah tamam oldu bu nüsha/adüvv olmadı kâdir bunu füsha/ muradım budur Hak hazretinden/ bunu makbûl ede bu bendesinden/ dahi uşşâk içinde ol mahbûb/ kıla tâliblerin gönlünde matlûb/ ümidim böyledir ehl-i hünerden/ bunu mağdur ede bu bî-basardan." İ. Ankaravî, *VII. Cild şerhi*, 306b.

[108] Ankaravî daha doğru olan nüshalarda yukarıdaki II. Beytin bulunmadığını, yerine "neden artık söz söylemiyorsun, neden ledün bilgisinin kapısını kapattın" beytinin yer aldığını söylemektedir. Ankaravî'nin daha doğru nüshalar dediğinin ilki 668 tarihli nüshadır. İzbudak ve Gölpınarlı da çeviride 723 tarihli nüshayı esas aldıklarından ikinci beyit bu nüshada bulunmamaktadır. Gölpınarlı diğer

Beyitlere göre üç şehzâde hikâyesi bitmemiştir. Ya da hikâye bitmediğinden *Mesnevî*'nin de bitmediğine nazar olunabilir. Ancak bu hikâye VII. Ciltte de devâm etmemektedir. Nitekim A.Avni Konuk VII. cildde hikâyenin devâm etmemesinden ötürü cildi yok saymaktadır.[109] Oysa Ankaravî'ye göre hikâyenin devâm etmesi beklenemez. Nitekim *Mesnevî*'nin diğer cildlerinde de bazı hikâyeler mananın uçup gitmemesi ve murâdın hâsıl olması için yarıda kesilmiştir. öte yandan bu hikâyede gözetilen mana VII. Cildde farklı bir versiyonla ele alınmıştır. Diğer taraftan Ankaravî'ye göre ileride ele alınacağı üzere hikâye bitmiştir. Küçük şehzade kıssası tek cümleyle ifâde edilmiştir.

Şem´î itiraza konu olan VI. Cildin başındaki beytin Mevlânâ'nın bir kerâmeti olduğunu ve *Mesnevî*'nin daha bitmeden başlangıçtayken keşfen haber verdiğini ileri sürer. Ankaravî'nin bu beytin keşfî beyitlerden olduğuna itiraz eder. zira keşf ve kerâmet, birincisi keşf ve kerâmette insanların âdetine benzer bir şey yoktur, akıl sahipleri onun benzerini getirmekten de âcizdir. İkincisi zan ve şüpheye mahal vermez. Üçüncüsü ortaya çıktıktan sonra onu tekzip edecek hiçbir şey olmaz. Birincisi söz konusu olduğunda bir eseri birisine hediye etmenin keşf ve kerametle alakası yoktur.ikincisi söz konusu olduğunda bir sonraki beyit olan "altı sayfa ile altı cihete nur saç / ki etrafını tavaf etmeyen tavaf etsin" beyti zann-ı gâlip üzere söylenmiştir. Üçüncüsü söz konusu olduğunda ise VII. Cildin zuhûru bu beyti tekzip ettiğinden, beyit keşfen söylenmemiştir. Muhtelefun fih olan VII. Cildin beyti tekzip edemeyeceğine dair bir itiraza da Ankaravî iki şekilde cevap verir: birincisi hakkında "sıfr-ı sabide olan nazar ve şüphe hakîkate arif olmayan ve tahkîk mertebesini bulmayan taifenin nazar ve şüphesidir ve delillerinin dahi manalarını ve hakîkatlerini bilmediklerinden şüpheye düşmüşler ve bu ol hazretin kelâmı değildir demişlerdir. Bunların bu nazar inde ehli't-tahkîk yerinde olmadı ve muteber gelmediği kat'i vazıhtır ve mücerred bu taifenin bunda şüphesi olduğundan bu kitabın Hazret-i Mevlânâ kelâmı olmaması lâzım gelmez. Nitekimv bazı taife Hazret-i Kur'an'a bu Allah kelâmı değildir dediler. Onların öyle demesi Hazret-i Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu nefi kılmaz" demektedir. İkincisi ise Şem´î'nin şerhe ehil olmamasıdır. Şerhe ehil olmanın şartlarını ise Ankaravî şöyle belirler: "kelâmı şer´-i şerife muvâfık ve ilm-i me´ânîde akvâ ve hakâik ve ma´ârifte ecma´ ve dine enseb ve elyak olmak". Bununla beraber Ankaravî VII. Cild Şem´î zamanında zuhûr etmediği için bu görüşlerinden ötürü mazur tutar. Zira Ankaravî'ye göre Şem´î *Mesnevî*'yi layıkıyla anlamaya ve şerh etmeye

---

nüshalarda diyerek ikinci beyti zeyl hakkında bilgi verirken bir not olarak düşer. Dolayısıyla veled zeyli 668 tarihli nüsha ile 723 tarihli nüshalarda aynı şekildedir.

[109] A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*., 50.

ehil olmadığı halde VII. Cilde muhâtab olsaydı kabul ederdi.

VI. cildin başındaki "altı sayfa ile altı cihete nur saç / ki etrafını tavaf etmeyen tavaf etsin" (VI, b. 4) beyti de VII cildin varolmadığına delil olmayıp, sadece altının faziletini beyân etmektedir. Nitekim IV. cildin dibâcesinde de "bu dördüncü göç dolunaya benzer" lafzı vardır, ancak bu lafızdan diğer cildlerin olmayacağına dair bir istidlâlde bulunulamaz.

Yine VI. Cildin başındaki "aşkın beşle, altıyla işi yoktur / Onun maksadı ancak sevgilinin kendisini çekmesidir" (b. 5) beyti ile "belki bundan sonra bir izin gelir de söylenmesi lâzım olan sırlar söylenir" (b. 6) beyti VII. Cildin varlığına delildir. İlk beyit ile kastedilen "aşkın beşle altıyla işi yoktur, yani beşle altının ötesiyle veya yediyle işi vardır" anlamıdır. Sonraki beyit ile kastedilen ise ya VI. Ciltteki sırların söylenmesidir; ya da VII. Cilteki sırların söylenmesidir. VI. Ciltteki sırların söylenmesi ise Şem´î'nin görüşünün aksine beyitlerin keşfen ilâhî izin ile söylenmesi ancak bu beyitten sonra vâki olmaktadır. Beyitte sırların söylenmesinin nerede olacağına dair mukayyed bir kelâm olmadığına göre VII. Ciltte söyleneceğine dair işâret vardır. Nitekim Şâir Hayri Efendi de Ahmed Cevdet Paşa'nın Şem´î deliliyle itirazına cevap verip, VI. Cildin başındaki "belki bundan sonra bir izin gelir de söylenmesi lâzım olan sırlar söylenir" beytinin VII. cildin varlığına bir delil olabileceğini ileri sürer.[110]

Hâsılı Ankaravî'ye göre VI. Cildin başındaki bu beyitler VI. Ciltte *Mesnevî*'nin son bulacağına delâlet etmemektedir. Şem´î'nin söylediği gibi VI. Cildin başındaki beyitlerin keşfen söylenmiş beyitler olması ise kesinlikle söz konusu edilemez. Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın tavrı, *Mesnevî* buyudukları yerde hangi hal kendisine galebe kılarsa, o hâli bir beyitle ifâde etmeleridir. Mesela "şimdi söz ülkesine yol aldık / fakat vakit geçti, söylemeye imkân yok" (IV, b. 318) beyti keşfen ve hâlin galebesiyle söylenmiş bir beyittir.[111]

4. İtiraz: VI. Cildin sonunda Sultan Veled'in manzûm zeyli eserin altı cild olduğuna ve üç şehzâde hikâyesiyle nihâyete erdiğine, Mevlânâ'nın bundan sonra da *Mesnevî* söylemediğine ve VI. Cildi hatm ettikten sonra çok geçmeden vefât eylediğine

---

110 *Îfâde-i Mahsûsa,* 6a.

111 3. itiraz ve cevabı için bkz. İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 2b; 8a-10b.

delildir.[112]

4. Cevap: İsmail Ankaravî'ye göre bu itirazı yöneltenler, üçüncü itirazdaki VI. Cildin ilk beyitlerine yanlış mana verdikleri gibi cildin sonundaki hâtime mâhiyetinde Sultan Veled zeyline de yanlış mana vermektedirler. Zeylin başlangıcı şöyledir:

(I) مدتی زین مثنوی چون والدم / شد خموش گفتش ولد ای زنده دم

(Babam bu Mesnevîden bir müddet hâmûş olduğunda / oğul ey nefesi diri olan dedi.)

(II) قصه شهزادگان نامد پسر / ماند بنهفته سر ان یگ پسر

(Şehzâdeler kıssası tamamlanmadı / bir çocuğun sırrı gizli kaldı)

(III) گفت نطقم چون شتر زین بخفت / نیستش با هیچ کس تا حشر گفت

(Ey veled benim nutkum bundan sonra deve gibi çöktü / haşre dek hiç kimseyle konuşmam)

(IV) وقت رحلت امد وجستن از جو / کل شیئ هالک الا وجهه

(Göçme zamanı geldi, ırmaktan sıçrama çağı çattı / her şey fânîdir ancak o şeyin vechi/zatı bakîdir (her şey fânîdir ancak Allah'ın vechi/zatı bâkîdir.)

(V) باقی این گفت اید بی زبان / در دل ان کس که دارد زنده جان

(Bu sözün geri kalanı sözsüz gelir / canı diri olan kimsenin gönlüne)

(VI) گفت و گو اخر رسید وعمر نهم / مزده کامد وقت ان کز غم رهم

(Söyleme de sona erdi, ömür de / müjde olsun ki vakit geldi ki gamdan kurtulayım)

Mesnevî nüshalarının bir çoğunda Sultan Veled zeyli bulunurken 677 tarihli veledî nüshada yer almamaktadır. Ankaravî'nin kullandığı 688 tarihli nüshada ve Ankaravî'nin daha doğru dediği nüshalarda II. Beytin yerine "neden artık söz söylemiyorsun, neden ledün bilgisinin kapısını kapattın" beyti vardır. Dolayısıyla zeylde şehzâdeler kıssasının bitmediği ile ilgili bir husus yoktur. Zeylin baş tarafı zeyli zâhir anlamıyla yorumlayanlara göre üç konuya tahsis edilmiştir. birincisi *Mesnevî*'nin son hikâyesi olan şehzâdegân kıssasının bitmediğine; ikincisi Mevlânâ'nın bundan sonra *Mesnevî* söylemeyeceğine; üçüncüsü vefatlarının yakın olduğuna.

---

[112] A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 42.

İsmail Ankaravî'ye göre şehzâdegân kıssasının bitip bitmediğine dair iki şey söylenebilir: ya bitmiştir ya da bitmemiştir. Ankaravî iki ihtimâli değerlendirir. İlk ihtimâli Ganem Dede nüshasının VI. Cild şerhinin ferâğ kaydında tahlîl ederken; bitmediğini VII. cild şerhi dibâcesinde 4. itiraza cevapta açıklar.

İlk ihtimal daha güçlüdür. Kıssaya göre bir pâdişâhın üç oğlu vardır. Hangisi daha akıllı ve kâmil ise babalarının mirası ona kalacaktır. Hatta durum kadıya dahi bildirilmiştir. Mevlânâ VI. Cildin sonunda büyük ve ortanca oğlunun ahvâlini anlatmış; küçük oğulun hâlini ise bir cümle zikretmekle yetinmiştir. Mevlânâ'nın küçük oğula söz söyletmeyip hâmûş kılmasının sebebi onun daha akıllı ve kâmil olduğuna işâret etmesidir. Dolayısıyla babalarının mirasını küçük oğula bırakmıştır. Zira hâmûşluk en üst mertebedir ki hem küçük oğlun hem de Mevlânâ'nın mertebesidir. Ankaravî'ye göre küçük oğlun anlatılmama sebebindeki diğer bir nükte şudur: "şerîatta müminlere peder nebiyy-i mükerrem (s.a.v.) hz.leridir. ve ol hazretin ezvâc-ı mutahharası müminlere mâder gibi olmuştur. Nitekim (Peygamber müminlere kendi nefslerinden evlâdır, onun eşleri ise müminlerin anneleridir) (Ahzâb, 6) âyet-i kerimesi ve dahi (ben Allah'ın nûrundan, müminler de benim nûrumdandır) hadis-i şerifi bu manaya delâlet ve şehâdet kılmıştır. Ve tarîkatta ol Hazrete vâris olan veliyy-i kâmil kendi mürîdlerine ve tâb´ilerine hayru'l-ebeveyn bir peder-i hakîkî olmuştur. (ebevynin en hayırlısı sâhip olandır) hadis-i şerifi hem bu mazmûna şehâdet kılmıştır. Hz. Nebî'nin (a.s.) vefâtından sonra bunların mirâsını asıl şol kimseler bulur ki, hâmûşluk onlara sıfat-ı zâtiyye ola ve nutk ve kelâma ihtiyâç olmayan mahalde samt ve sükûtu kendisine pîşe ve âdet kıla ki, tekellüm ve nutk sıfat-ı vücûdiyye ve samt ve sükût sıfat-ı ´ademiyyedir. İlm-i ledün asl-ı vücûdla beyân olunmadan yoklukla ve hâmûşlukla beyân olunmak evlâ olur."[113] Dolayısıyla şehzadeler kıssası bitmiştir. Asıl nüshalarda zeylin II. Beytinin olmaması da bunu teyid eder.

Şâyet II. Beytin varolduğunu dikkate alırsak küçük şehzâdenin durumu gizli bırakılmıştır. Zeylde Sultan Veled dahi bir miktâr açıklamışsa da, o da gizlilik devam etmiştir. Buradan kıssanın bitmediğine hükmedilebilir. Ancak Şârih'e göre kıssanın nâtamam olması *Mesnevî*'nin bu cildle son bulmadığına delildir.

Zeyldeki ikinci ve itiraza konu olan husus Mevlânâ'nın bir daha *Mesnevî* söylemeyeceğidir. Ankaravî'ye göre III. Beyitteki Mevlânâ'nın nutkunun deve gibi yere çökmesinde iki işâret vardır: ya şehzâde kıssasına dair nutuk sona ermiştir; ya da Mevlânâ

[113] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede nüshası)*, II, 629a.

Mesnevî söylemede nutku nihâî olarak bitmiştir. İlk işâret daha doğrudur. Zira Sultan Veled'in sorusu şehzadelerle ilgilidir ve Mevlânâ bu soruya cevap vererek nutkum deve gibi yere çökmüştür demiştir. Öte yandan III., V. Ve VI. beyitlerde söylemenin bitmesi mutlak anlamda bitmesi, nefs-i kelâmın sonu geldiği anlamına gelmez. Nitekim VI. Beyitteki "söz âhire erişti" lafzından söz kesildi anlamı çıkmayıp, bundan sonra daha önceki gibi fazla konuşmanın olmayacağına işâret edilir. Nitekim VII. cildde böyle vâki´ olmuştur.

Zeyldeki üçüncü ve itiraza konu olan husus, Mevlânâ'nın *Mesnevî* söylememesine sebep vefatının yakın olmasıdır. Ankaravî'ye göre III. Beyitte Mevlânâ'nın göçme zamanının gelmesini haber vermesi, çok geçmeyip vefat eylemelerine delil olmaz. Aksine Mevlânâ'nın *Mesnevî* söylemeden bir müddet ferâğat ettiğine, vefatına hazırlandığına deli olur. Nitekim VI. Cild 668'de bitmiş, VII. cild 670'de yazılmış ve Mevlânâ tarihçilerin ittifakıyla 672'de vefat etmiştir.

Ankaravî muterizlerin iddiasını dikkate alarak başka bir ihtimâli daha tartışır. Buna göre Mevlânâ'nın vefatı VI. Cildin bitiminden hemen sonra meydana gelse bile Mevlânâ velâyetinin yardımıyla med ve tayy-i zaman yapıp VII. cildi söylemeye kâdirdir. Buna dair bir çok menkıbe bulunmaktadır.

Diğer yandan Mevlânâ'nın kesin bir şekilde vefat tarihini söylemesi mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu beyitler zann-ı gâlib üzere söylenmiş olabilir. Peygamber dahi her zaman vahiy ile konuşmamış ya zann-ı gâlib ile cevap vermiş ya da vahyin gelmesini beklemiştir. Vefatın bilinmesi ise muğayyebât-ı hamsedendir ve Hak tarafından bildirilmedikçe asla bilinemez. peygamber söz konusu olduğunda durum böyleyse evliya da aynı bu konuda aynı minvaldedir. Zira ehl-i Sünnete göre enbiya evliyâdan efdaldir. öte yandan Mevlânâ vefat tarihini kesin olarak bildirmemekle beraber, vefatının yakın olduğunu haber vermiştir. Bu da Mevlânâ'nın bir keşfidir. Zira keşf hakîkati olduğu gibi tahkîk etmek değil, hakîkate yaklaşmak için perdeleri kaldırmaktır.

Şâyet *Mesnevî* söyleme bittikten sonra tekrar başlanmışsa burada bir tenakuz var demektir. Ancak Ankaravî'ye göre bu durum nesh ile îzâh edilebilir. Dolayısıyla Mevlânâ VII. cildi söylemekle Sultan Veled zeylindeki ifâdeleri nesh etmiş olabilir. Ankaravî bu konuda şöyle demektedir: "Eğer zeyldeki kelimât kırâat olunursa ve kitâbet kılınırsa câizdir amma bunun hükmü ile bu tarîkin erbâbına bu kitâb-ı müstetâbı gördükten sonra amel eylemek kelâm-ı nâsih ile amel eylemeyi koyup kelâm-ı mensûh ile amel eylemek gibi olur. Bu ise caiz değildir." Zaten zeylin varlığı şüphelidir. Şüpheli

değilse bile VII. cild ile mensuhtur. Zira VII. cild Mevlânâ kelâmı iken, zeylden bahsetmek doğru değildir.[114]

Ahmed Cevdet Paşa, Ankaravî'nin VII. cild ile zeylin neshedildiğini ileri sürmesini tenkid eder. Zira nesh, usûl-i fıkıhta beyân edildiği üzere fürû´ meselelerdeki şer´î ahkâm (inşâî meselerde) söz konusu olduğunda geçerli olup, akâide dair usûlde, mazi, şimdi ve gelecekten haber vermekte (ihbâri meselelerde) cârî değildir. Aksi takdirde Hakk'a cehil lâzım gelir. Dolayısıyla Ankaravî neshe kıyasla Mevlânâ hakkında tenâkuzu câiz görmüştür. Cevdet Paşa'nın bu tenkidi pek de yerinde değildir. Zira Ankaravî'ye göre hem ihbârî hem de inşâî meselelerde nesh olabilir. İhbârî olan konular inşâî anlamda, inşâî olan konular ihbârî anlamda olabilir. *Mesnevî* inşâî meselelerin ihbârî anlatıldığı bir eserdir. Zira mürîdânın amelini tayin eder. Ankaravî'ye göre nesh üç türlüdür: birincisi hem tilâveti hem de hükmü mensûhtur. İlk başlarda tevbe sûresinde bulunup da daha sonra nesh edilen "Âdem'in altın ve gümüş dolusu iki vadisi olsa üçüncüsü ister" âyeti buna misâldir. İkincisi, tilâveti nesh edilip hükmü bâki kalan recm âyetidir. Üçüncüsü ise hükmü neshedilip tilâveti bâki kalandır ki, fidye âyeti buna misâldir. Ankaravî zeylin bu üçüncü grup neshe girdiğini söyler. Zira zeyl hem ihbârî hem de inşâî anlamdadır. VII. cild ile inşâî hükmü neshedilip ihbârîliği bâki kalmıştır.

Şâir Hayri Efendi, zeylin VII. cild gibi tartışmalı olduğuna kânîdir. Zira Abidin Paşa şerhinde zeylin 8-10 beyitten ibâret olduğunu söylemiş, bazıları kırk, bazıları da kırk beş beyit kabul etmiştir. Şâir Hayri Efendi'ye göre zeyle –ki Şâir Hayri *muhâverenâme* demektedir- dayanarak VII. cildin varlığı hakkında itirazda bulunmak varolan ihtilâfı artırmaktan başka bir şey değildir.[115] Ayrıca Şâir Hayri'ye göre VI. Cild bitmediği halde Sultan Veled muhâverenâmesini VI. Cildin sonu kabul etmek pek mümkün değildir. Zira Mevlânâ kelâmı değildir. Ancak *Mesnevî*'ye illâ dâhil edilmek isteniyorsa VII. cilddeki beyitlerin dikkatlice tedkik edilip temyiz edildikten sonra kalan beyitlerin ardından ilâve edilebilceğini ileri sürmektedir.

Hâsılı tarihsel açıdan VII. cildin varlığına yönelik itirazlar ve verilen cevaplar lafzî tartışmaların ötesine geçmemektedir. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre bu itirazlar yerinde değildir. Şâir Hayri Efendi ise VII. cildin muhtevâsını bir kenara bırakıp hâriçten deliller getirmek sûretiyle VII. cildin varlığını nakzetmek kâbil değildir. Yani VII. cildin

---

[114] IV. itiraz ve cevap için bkz. İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 2b; 10b-15a.
[115] *İfâde-i Mahsûsa*, 6b.

muhtevâsını fasl ve temyiz etmek gerekmektedir. VII. cildin muhtevâsına yönelik tartışmalar ise daha esaslı tartışmalar olup, aynı zamanda Mevlevî düşüncenin mâhiyetine de ışık tutan yanları söz konusudur.

3.2.3. Yedinci Cildin Muhtevâ ve Üslûbu Etrafında Tartışmalar:

Muhtevâya yönelik eleştirilere geçmeden önce İsmail Ankaravî'nin VII. cild muhtevasını nasıl değerlendirdiğine bakmak gereklidir.

Şârih'e göre *Mesnevî*'deki her cildin dîbâcesi min vechin muhtevâyı mücmelen îzâh etmektedir. VII. cildin muhtevâsı dibâcede şu şekilde tavsif edilmektedir: "Mesnevî defterlerinin ve manevî tomarlarının cümlesinden olan bu cild-i sâbi´ ki, maksûdların zînetlerinin hazinesi ve Allah Teâlâ'nın ma´ânî-i esrârının ve envârının goncasıdır. Âlim ve âgâh olan hızır-kadem ve isa-dem-zinde-dil azîzlerin dahi zindegânîliği çeşmesi ve hayât-ı kalbiyyeleri menbâ´ıdır. Zira ki, şüphe ve kemân şâibesi ve şükûk ve irtiyâb gâilesini tevehhümât-ı mühmele ve hayâlât-ı fâsidenin zulmethânesi olan nefsin mir'âtından bu mücelled-i sâbi´in mâsadakları mesabesinde olan ebyât ve kelimâtı ile zâil eylemek mümkün olur. Bu cild-i sâbi´in ebyât-ı şerife ve onların maânî-i latîfesini ber sebîl-i istiâre mesâkıyla temsîl buyurulmuştur. Yani bu cild-i sâbi´in ebyâtının ma´âni-i latîfesi dahi hayâlât-ı fâside ve tevehhümât-ı bâtılesinin zulmetine hâne ve mesken olan cismin âyine-i kalbinde şüpheler şâibesini şükûk ve evhâm gâilesini mahv ve izâle eyler ve rûy-i kalbe safâ ve cilâ verir."[116] (18b)"

Ankaravî VII. cildin VI. Cildden sonra gelmekle rakamsal ve rakamın delâlet ettiği kudsiyyet yönünden üstün olmakla beraber, mana ve muhteva açısından da üstün olduğunu ileri sürer. "O VI. Mum eğerçi mukaddem gitmiş idi, VII. Eğerçi geç geldi ziyade oldu" beytini şerhederken her ne kadar VI. Cildin beyit ve misâller açısından fazla olmakla beraber mana açısından VII. cildin ziyâde olduğunu söyler ve geç gelenin daha değer kazanacağı görüşündedir.[117]

VII. cild 56 sürh, VI. Cildden mükerrerler çıkarıldığından Gölpınarlı'ya göre 1686 veya Pejûh'a göre 1766 beyittir. Toplam beyit ise 2696'dır. İsmail Ankaravî'ye göre araya farklı kıssalar girse bile VII. cild tek bir kıssadan ibârettir: IV. sürhtan itibaren başlayan Hâce ve gulâm kıssası.[118] Kıssa mebde ve meâd sırrına dairdir. Konunun mebde-

---

[116] İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 18b.

[117] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 302b-303a

[118] Kıssa manzûm olarak Ankaravî'nin son eseri *Mebde-Me´âd Risâlesi*nde ele alındığından kıssanın mâhiyeti hakkında risâlenin tahlîl edildiği II. Bölümdeki ilgili kısma bkz. VII. cildde ise Ankaravî zihnin

meâd olması VII. cildin hüviyetini aynı zamanda tahakkuk ettirmektedir. Zira Ankaravî'ye göre *Mesnevî*'nin tek bir konusu vardır, o da mebde-meâddır. Mebde-meâd Varlığın nüzûlundan tekrar Varlığa urûcu ele alır ki, Varlık dairesi tamamlanmış olur. İlk 18 beyit hâsseten bu konuyu öz bir şekilde işleyerek başlangıçta yer alır. Öz diğer cildlerde detaylandırılır. VII. cild ise 18 beyte muhâzât teşkil ettiğinden sonda bulunması itibariyle tekrar bu konuyu bir kıssa etrafında ele alır. Dolayısıyla *Mesnevî* dâiresi ancak VII. cildle ikmâl edilir. VII. cildin kâmil cild olması hem sonda gelmesi hem de mebde-mead konusunu zübde hâlinde ihtivâ etmesi hasebiyledir. 18 beyite paralel olmakla beraber ondan üstün olması, sonda gelenin önce gelenden üstün olması itibariyledir. Ankaravî'ye göre *Mesnevî* Kur'ân gibi VII. cild dâhil tek bir defada Mevlânâ'nın kalbine inzâl olmuş, daha sonra lisana tenzil edilmiştir. VII. cildin tenzilinin en sonda gelmesi sadece sûret açısındandır. Manada ise tüm cildlerin özünü içerdiğinden evvel cild olarak da kabul edilebilir.[119]

Ankaravî'ye göre Hâce/pâdişâh'dan kasıt Varlık hakîkati ki, Hak'tan ibârettir; gulâm/kuldan kasıt Varlık hakîkatinin her bir mevcûdda tahakkuk etmiş hâlidir ki, öz olarak bu hâl kulda dürülmüştür. Dolayısıyla VII. cildin konusu kelâmî açıdan mebde-meâd iken tasavvufî açıdan vahdet-i vücûd mesâiline dâirdir. VII. cilddeki "hâce aslından şey-i vâhidden gayrı değildir. Ahvel o kimse ki, fasl-ı tefsirini eyler.", "fark söyleyici, göz söyleyici, saç söyleyici, el söyleyici, yüz söyleyici/ sayar iken o hace-i hakîkat birdir, vahidiyyet-i haceden muttasıl değildir.", "eğer o haceye bin isimle söylesen layıktır. Ancak o pâdişâh zat açısından vâhiddir" Beyitlerinin şerhinde bu mesâili ki şu şekilde özetler ki, aynı zamanda VII. cildin muhteva açısından özeti kabul edilebilir: "Hâceden murâd, hakîkat olur. Hakk'a "şey" itlâkı ehl-i Sünnet ve mütekellimine göre câizdir. Asıl burada hakîkat manasınadır. Yani hâce-i hakîkat hakîkat açısından şey-i vâhidden gayrı değildir. O şeyi izhâr etmekle eşyâ bir başka varlık olmamış ve ondan munfasıl kalmamıştır. Her kim ki, eşyâyı Hak'tan başka görüp, tefsirini yaparsa, o kimse şaşıdır. Hakîkatte bu eşyâ ne Hak'tan munfasıl ve ne Hakk'a muttasıldır. Ne hakkın gayrı ne de aynıdır. Eşyâ "her şey yok olucudur." âyetine göre, nefsü'l-emre nazar olunsa ân-ı dâimde yok olucudur. Eşyânın varlığı, çöldeki serap gibi ancak bir nümâyişdir. Nokta-i cevvâlenin dâire-i katre-i nâzilenin hatt-ı müstakimi gibi görünmesi emr-i vehmî ve i´tibârî ise bu gayr da hakîkate nisbetle bu türden bir itibarî emrdir. Denizin dalgaları müte´addide ve mütekessiresi Zât-ı bahra nisbet nasılsa bu eşyânın sûretleri de vahdet

---

konuya he an uyanık olması için kıssayı özetler. İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 87a.

119 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 286b.

denizine nisbetle böyledir, diye muvahhid olan arifler tahkîk etmişlerdir. O hâcenin vahdeti, Zâtın kesreti mukâbili olan vahdet gibi değildir ki, hatta bu kesret-i eşyâyı izhâr etmekle eşyânın varlığı ziyâde olup, bu itibarla ondan vâhidiyyet munfasıl ola, böyle değildir. Zira bu hâdis şeklinde mer´î olan eşyâ mâsivây-ı Hakk'ın muhtelif sûretlerde tecelliyât-ı müte´âkıbe ile zuhûr kılmasıdır. Çeşitli vasıflar ve bir çok isimler ile bir hâcenin zuhûr eylemesinden onun vahdet-i Zâtına halel gelmez. İsimlerin kesreti ve sıfatların muhtelif olması onun hakîkatte bir olmasına engel değildir. Binlerce yağmur damlasının aslı birdir. ve o denizdir. Tüm damlalar deniz olan aslına dönerler. Damlalar denize geldiklerinde derya oldular. Onlara tekrar damla demek mümkün değildir. Yani efrâd-ı mevcûdât, tek tek varlıklar denizden varlığa gelmiş damlalar gibidir. Mevcûdâtın tekrar varlıkta müstağrak olmaları âlem-i kesrette ta´ayyün ettikleri cihetten değildir. Varlık aslında taayyün etmeleri ve isimlendirilmeleri o aslın mertebesinin hükmüne göredir. Yani hüküm gâlibindir. Bu açıdan ârızî olan isimleri mağlûb olur. Bu açıdan yağmur damlaları, buluttan yeryüzüne indiklerinde damla ismiyle, yerde birikip aktıklarında sel adıyla, sel de denize ulaştığında artık ona ne damla, ne sel denir. Artık o deniz olmuştur. Bu açıdan her şey, Hakk'ın hangi isminden biri ile zuhûra geldiyse o şey hangi ism-i rab ve hâkim olduysa o şey Hakk'a o yüzden vâsıl olmuştur. Bunun tahkîki 18 beyitteki "herkes kendi aslından uzak düşmüştür ve bunu söyler." Beytinde dile getirilmiştir. Bir diğer misâl nur istiaresiyle verilebilir."[120]

Ankaravî'ye göre ilm-i hakîkatta VII. cildin muhtevâsı böyle olmakla beraber sosyal ve tarihsel açıdan bazı delâletler de içerir. Ankaravî şöyle der: "Bunun beyan-ı pür beyanında vüzera ve umera ve müluk için hem çok nesayi ve fevayid vardır ve fukarâ ve urefa ve ehl-i sülûk için dahi nice nefaiz ve fevayid vardır"[121] Dolayısıyla eser hem siyâsîlere hem de Mevlevîlere (diğer tarîkat mensuplarını içine alacak şekilde) yönelik nasihatlarda bulunur. Nasihatların içinde en sık vurgulananı şerîata dair olanıdır. Nitekim VII. cild kendisini *nakd-i mirâs-ı nebevî* şeklinde tanıtmaktadır.

Şimdi VII. cild muhtevâ ve üslûbuna dair eleştiri ve cevaplara geçelim.

Ankaravî'nin VII. cild şerh mukaddimesinde muârızların dilinden serdettiği 1. itiraz doğrudan muhtevaya yönelik bir tenkiddir. Şârih bu tenkide 6 tür cevap vermektedir. Muahhar dönemde yöneltilen bazı itirazları ise Şâir Hayri Efendi

---

[120] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 221b-223b.
[121] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 15a.

cevaplamaktadır.

1.İtirâz: VI. Cild Mevlânâ'nın kelâmı olmayıp, Acem şâirlerinden birinin *Mesnevî*'nin zeyline getirip ilhâk ettiği bir şeydir. Muhtevâsı açısından da *Mesnevî* cildlerindeki marifet ve hakîkatlerle her hangi bir alakası yoktur. Nitekim *Mesnevî*'nin diğer cildlerinden alınan zevki bu cild temin etmemektedir.[122]

1.Cevap:

1.1. VII. cildin dîbâcesinde geçen "VII. mücelled *Mesnevî* defterleri ve manevî tomarlar cümlesindendir" ibâresi olmasaydı itiraz yerinde olurdu ve bir musannif tarafından cild tasnif edilmiş, yalan söylenerek Mevlânâ'ya isnâd edilmiş olurdu. Ancak bu kelâmından sâhibinden yalan sâdır olmadığına VII. cildin kendisi delildir.

1.2. VII. cilddeki ilk beyitte ای ضیائ الحق حسام الدین سعید / دولتت پاینده فقرت بر مزید (Ey Ziyâu'l-hak Hüsâmeddin-i Sa´îd / Devletin dâim ola fakrın mezîd) denilerek diğer ciltlerde âdet olduğu gibi Hüsâmeddin Çelebi'ye hitâb edilmiştir. Eğer bu cild başka kimsenin kelâmı olsaydı, cildin başında bu hitâb bulunmazdı.

Ahmed Cevdet Paşa, daha ilk beytin ilk mısraında şâyet "sa´îd" lafzı "Hüsâmeddîn"e sıfat yapılıp nûn meksûr okunursa, *Mesnevî* vezninin bozulduğunu ileri sürer. Dua cümlesi kabîlinden olan ikinci mısrada manada sorun olmadığı halde "devlet" lafzının yakışmadığını, yine aynı mısrada (بادا) mı yoksa (مبادا) mı murâd olunduğunun açık olmadığını ileri sürerek nâzımın şiirdeki maharetsizliğini iddia eder.[123]

Şâir Hayri Efendi cevâben, *Mesnevî*'nin diğer cildlerinde de bu tür rabt/ulama kâidelerine rastlandığını söyleyerek Cevdet Paşa'nın delilini eleştirir: "Mesnevî de dahi (گفت ای هدیه حق / معنی الصبر ومفتاح الفرج) beytinde vaki olan (hediyye-i hak) da (mana es-sabr) gibi rabtedilmek kâidesine mutâbık sûretle okunmayan beyitler pek çok olduğuna ve "Hüsâmeddin sa´îd"in arasında ve "Hak" "Hüsameddin"den evvel dahi bir harf-i nidânın olabilmesine ve "sa´îd"in (bedel) ve mahlası âhir olaraktan (Mustafa Gazi) ve (Ali said) gibi okunabilmelerine ve ikinci mısrada Nâbî (ö. 1124/1712)'nin işbu (gündüzün ´îd ve gecen kadir ve kamu ve fennin said / kim sürûr ve düşvâriyle hâcâta olmuşsun medâr) beytinde olduğu ve lisânımızda dahi (ömrüne bereket) ta´bîri ta´bîrât-ı meşhûreden bulunacağı gibi i´câz ve ihtisâr ve harfden sûretleriyle hazf vukû´u

---

[122] A.Cevdet Paşa, *Tezâkir Tetimme- 40*, 230.
[123] A.Cevdet Paşa, *a.g.e.*, 234.

ihtimâlleri görünmekte bulunur."[124]

1.3. VII. cildin içerisinde "yedinci defter 670'de gaybden sıçradı" denilerek cildin 670 tarihinde nazm edildiğine işâret edilmiştir. Mevlânâ'nın vefatları tüm meâkıbnâme yazarlarına göre 670'dir. Dolayısıyla VII. cild Mevlânâ'nın âhir ömründe kaleme alınmıştır. O tarihte bu uslûpta kelâm etmeye kâdir başka kimse yoktur. hatta kendi adını ve mahlasını gizleyerek Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine mana yönünden muâdil VII. cildi söylemesi pek de makul değildir. Dolayısıyla VII. cild başka kimsenin eseridir demek doğru değildir. Nitekim gerek tarih kitaplarında gerekse şuarâ tezkirelerinde bir şâirin kendi ismini ve mahlasını gizleyip, başka bir şâirin isim ve mahlasını kullanarak kendi eserini başkasına isnâd etmesi görülmüş şey değildir. Hele bu şâir Mevlânâ gibi zübde-i evliyâ ve *Mesnevî*'si de âyet ve hadisleri nazma getirmiş, tasavvufî bir çok hakîkat ve sırları ifâde etmiş bir eserse… *Mesnevî*'ye nazîreler vardır. Ancak bu nazirelerde nazîre sâhibinin ismi veya mahlası geçmekte; nâkıs olan kitabın tamamlanmasına yönelik sebeb-i telif ve ferâğ kaydı bulunmaktadır. VII. ciltte ise böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca bu nazireler hiçbir şekilde *Mesnevî*'ye muâdil olamaz.

1.4. VII. cild kendisini zülfikâra ve yedi başlı şimşire benzetip, zülfikârı elinde tutan Hüsâmeddin Çelebi'ye seslenilmiştir. Mevlânâ'dan başka birisinin kendi eserinde "ey bizim Hüsâmeddinimiz" "ey benim Hüsâmeddinim" diye gâipten bir kimseye hitâb etmesi ne kadar müsânib bir şeydir?

1.5. VII. ciltte Şems-i Tebrîzî muhtelif yerlerde Hüsâmeddin Çelebi gibi övgüye mazhar olmuştur. Başkası bu mertebe Şems'i övmeye kâdir değildir.

1.6. VII cildin sonunda Hüsâmeddin Çelebi'ye hitâben "Ey Hakkın ziyâsı Hüsâmeddin, beni meyhâne cânibine çek ve benim toprak cesedim üzere o hakîkat meyinden saç. Zira sana hakîkat kâsesinden bir kâse verdim ey Mevlevî, sen onu iki eyle. Senin meyinden *Mesnevî* lakap oldu" denilmektedir. Şâyet bu cild başkasının olsaydı böyle demek nasıl kâbil olurdu.

1.7. Yine bu ciltte VI. Cild bir muma benzetilmiş ve "o altıncı cild eğer ki daha önce gelmişti, yedinci mum eğer ki geç geldi lâkin manada ziyâde oldu" denilmiştir. Başkasının olsaydı böyle denilmezdi.

---

[124] *İfâde-i Mahsûsa*, 7b.

Şâir Hayri Efendi, VII. cildin kendi kendini takrîz etmesi hiçbir şekilde delil kabul edilmez, diyerek Ankaravî'nin yedinin kudsiyyeti ve VII. cildin gaybîliğine dair medihlerde bulunmasını zihinleri teşviş etmekten başka bir şeye yaramadığını söyler.

1.8. Bir kitabın başında ve sonunda müellifinin ismi olsa ve o kitap faraza müelliften beş yüz yıl sonra zuhûr etse, "hüküm zâhire göredir" hükmünce kitap müellifin ismine isnâd edilir. VII. ciltte bu kadar lakap ve isim olmakla birlikte muterizlerin hâriçten delil isteyerek itiraz etmeleri makbul değildir. Bu itiraz bir davadan başka bir şey değildir ve "ayn-ı dava nefs-i davanın sıdkına şehâdet eyler" sözünün mûcebince VII. cilde âşinâ olan kimse cildin kendisinin Mevlânâ kelâmı olduğunu hemencecik anlar. Anlamayanlar ise hâriçten delil isterler. İsteyenler Mevlânâ'nın sesini bilmeyenler ve O'na yâr olmayanlardır. Zira yârân yârinin sesini anında idrâk ederler. Nitekim Mevlânâ şöyle buyurmaktadır: "Sesinin yakından gelişi de şehâdet eder ki bu nefes bir sevgilinin yanından gelmekte, hısımların seslerindeki lezzet te o hısmın doğruluğuna şâhittir. Fakat Allah'ın ilhâmına mazhar olmayan ve bilgisizliğinden yabancı sesiyle akraba sesini birbirinden ayrıdedemiyen ahmağa göre, bu adamın sözü davadan ibarettir. Bu ahmağın bilgisizliğine ve inkârına sebep olur. Fakat gönlünde Hakkın nurları olan akıllı, anlayışlı kişiye göre bu ses, mananın ta kendisidir ve doğrudur" (II, b. 3577-3581). Aynı zamanda bu cild marifet ve hikmet doludur. "hikmet müminin yitiğidir" ilkesince bu cildden muriz olmak hikmetten yüz çevirmektir. Bir an olsun bu kitaba VII. cild denmese bile töhmette bulunmak doğru değildir.

Şâir Hayri Efendi'ye göre de Ahmed Cevdet Paşa vd. gibi VII. cildin kendisine bakmayıp da cild dışından deliller ileri sürmeye ihtiyaç yoktur. zira *Mesnevî*'nin vâdîsi bellidir ve mağz-ı Kur'ân olarak sehl-i mümteni´ bir kitap olduğu âşikârdır. Bu vâdî belli iken VII. cilddeki beyitlerin temyiz edilmekten âciz kalınıp hâriçten deliller getirmek, meseleyi ciddiye almamak olacağı gibi *Mesnevî*'nin diğer cildlerindeki beyitlerin muterizler tarafından sûret ve mana açısından temyiz edilmediğinin bir göstergesidir. öte yandan *Mesnevî*'nin taklîd, takriz veya tanziri öyle çok kolay bir şey değildir. Zaten Sadreddin Konevî'nin *Mesnevî*'ye yaptığı takrîz gibi VII. cildin takriz olduğunu iddia etmek tümüyle yanlıştır. Zira takriz diğer cildlere yapılan bir medhiyye kabilindendir. VII. cildin medhiyye olmadığı âşikârdır. VII. cildin başka bir kimse tarafından ilhak edilen bir cild olduğunu iddia etmek te *Mesnevî*'yi hafife almak demektir. *Mesnevî*'nin tanziri ve taklîdi değil Nef´î ve Fuzûlî gibi meşhûr şâirlerin eserlerine dahi böyle bir şey yapılamamıştır. Zira meşhûr şâirlerin kendilerine aid bir ses, üslûb ve mana vâdîsi vardır.

Şâyet VII. cild başka bir kimse tarafından yazılmışsa, bu kimsenin kim olduğu belli olmadığı gibi şiirde vâdîsi de meçhuldür. Vâdîsi meçhul bir kimsenin vâdîsi herkes tarafından malum olan *Mesnevî*'yi taklîd etmesi pek mantıklı değildir. Dolayısıyla VII. cildin müstakil bir cild olarak *Mesnevî*'nin tanziri ya da taklîdi kabul etmek mümkün değildir. Şâir Hayri Efendi'ye göre yapılması gereken VII. cild beyitlerinin tek tek incelenmesi, fark ve temyiz edilmesi gerekir. Bu yapılmadan VII. cild hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Ankaravî VII. cilddeki beyitleri tek tek incelemiş ve Mevlânâ kelâmı olduğunu söylemiştir. Şâir Hayri Efendi ise incelemesine devam edeceğini ve *Mesnevî*'nin tümünün tercümesi bittikten sonra tercüme sonunda VII. cilde dair kanaaitini belirtip gerekirse temyiz ettiği beyitleri tercüme edebileceğini söyler. Sultan Veled zeyli ise bundan sonra ancak yer alabilir. Dolayısıyla VII. cilde hâriçten delil getirmek meselenin halline yardımcı olmaktan çok, meseleye karşı bir önyargı oluşturmaktadır.

1.9. Ankaravî'ye göre "Az çoğa delâlet eder" sözüne imtisâlen bu cilddeki birkaç beyit bile Mevlânâ kelâmı olduğuna şâhiddir. Bazıları bu cildin zevk alınmayan kuru sözlerden ibâret olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddia Mevlânâ zamanında diğer cildlere de edilmiştir. Ancak bu tahkirlerle bir yere varmak mümkün değildir. Arif olan bu cildin Mevlânâ'ya ait olduğunu anlar.

2. İtiraz: VII. ciltte geçen

(I) روح فرعون انکه طاهر گفته است / شمع پیش باد او خوش خفته است

(II) حکم اغلب را پس کون می نهد / سر به برف وکون بیرون می نهد

(III) موسی وفرعون را هر دو یکی / می شمارد اوفتاد او در شکی

(IV) انکه ختم الاولیا خواند ورا / کو جحیم است ومقر ماوی ترا

(V) این تصوف نیست هم توحید نیز / این تصرف عین کفر است ای عزیز

(VI) کرده ترک قول ختم الانبیا / که گرفتم راه ختم الاولیا

(VII) جاده شرع است راه راست هان / کجروی بگذار از منزل ممان

(VIII) در شقاوت می زنی دایم قدم / پس تو ختم الاشقیا ای عدم

(IX) در نصوص وحی صدق ار از خلوص / دل تهی کن از فصوص واز نصوص

(I) (Firavunun ruhuna tâhir diyen / rüzgârın önündeki mum misâli yatmıştır)

(II) (Gâlip olan hükmü ardına koymuştur / Başı karın içerisinde, arkası dışındadır)

(III) (Musa ve Firavunun her ikisini bir sanmıştır / O bu konuda her hangi bir şüpheye düşmemiştir)

(IV) (O ona Hatmü'l-evliyâ demiştir / Sana cahîm ve sakar me'vâdır)

(V) (Bu ne tasavvuftur ne de tevhîd / Bu tasarruf ey aziz küfrün ta kendisidir)

(VI) (Hatmü'l-enbiyânın sözünü terketmiştir / Hatmü'l-evliyânın yolunu tuttum diye)

(VII) (Âgâh ol, doğru yol şerîat caddesidir / eğri gidiciliği bırak da menzilden kalma)

(VIII) (Dâimâ şekâvet içinde adım atıyorsun / binaenaleyh ey âdem sen hatmü'l-eşkiyâsın)

(IX) (Vahyin naslarına hulûs cihetinden sıdk getir / kalbi Fusûs ve Nusûs'dan boşalt)

Beyitleri İbn Arabî'ye hezeyanlardan başka bir şey değildir. Oysa Mevlânâ'nın, İbn Arabî'ye hezeyan etmesi bir tarafa kendisi vahdet-i vücûd meslekindedir. Dolayısıyla VII. cildin Mevlânâ'ya aid olması söz konusu bile edilemez.

Bu itirazın üzerinde en fazla duran A.Avni Konuk'dur. Mehmed Celâleddin Dede ve A.Cevdet Paşa da bu konuda itiraz edenler arasındadır. Şair Hayri Efendi, A.Gölpınarlı ve B.Firûzanfer bu konuda bekleneceği üzere her hangi bir şey söylememektedirler. A.Avni Konuk *Mesnevî*'nin IV. cildindeki 3380-3382 beyitleri ile Divân-ı Kebir'deki bir beytin İbn Arabî'yi tebcil ettiğini, Ankaravî'nin yukarıdaki beyitleri şerhederken zorlamaya gittiğini söyler.[125] Ankaravî'nin Mehmed Celâleddin Dede'ye göre "bizim *Mesnevî*miz vahdet dükkânıdır / vahdetten gayrı her ne geldiyse puttur" (VI, b. 1528) beytinin delâletine göre *Mesnevî* vahdet-i vücûdu konu edinir. Mevlânâ'nın "sonradan tekmîl-i merâtib-i velâyet ve tetmîm-i Mevlevîyyet buyurması sebebiyle VI. Cildde vahdet-i vücûda kâil olmuş iken vahdet-i vücûd meselesini bilâhare red ve cerh eylemiştir" sözünün sırf hezeyan olduğunu ve Mevlânâ'ya çelişki isnâd etmek olacağını ileri sürer.[126] A.Cevdet Paşa'nın düşüncesi ise şu şekildedir: "Şeyh-i Ekber'i lisân-ı Mevlevîden ta´n u tekfîr için ba´zı ashâb-ı taassub tarafından Hüsâmüddin nâmında bir kalleşe yaptırılmış deyu tarîkat-i Mevlevîyye ricâli beyninde deverân eden rivâyet akla daha mülâyimdir."[127]

Ayrıca muârızlar VII. cilddeki bu beyitlerden ötürü İbn Arabî muhâlifi Kadızâdelilerin baskısıyla Ankaravî'nin VII. cildi şerhettiğini söylerler. Ankaravî "hükm-

---

[125] A.Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 46.

[126] Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, 216.

[127] A.Cevdet Paşa, *Tezâkir Tetimme- 40*, 234.

i zaman îcâbınca Kadızâdelilere cemîle göstermek için bu cildi şerhetmiştir.”[128]

2. Cevap: Ankaravî’nin bu itiraza cevabı yukarıdaki beyitleri şerh keyfiyetinde yatmaktadır. Ankaravî, VII. cildde geçen yukarıdaki birkaç beytin anlayışı kısır bazı kimseler tarafından yanlış anlaşıldığını ve bu sûretle İbn Arabî aleyhtarı bazıları (Kadızâdeliler) tarafından Mevlânâ söz konusu edilmeden VII. cildin kabûlüne, İbn Arabî lehtârı bazıları (Mevlevîler) tarafından da reddine hükmedildiğini belirtir. Oysa beyitlerin İbn Arabî’nin şahsı ile bir ilgisi yoktur. Beyitlerdeki kınama İbn Arabî’ye değil İbn Arabî’yi mutlak olarak böyle idrâk edenlere yöneliktir ki Ankaravî bu kimselere “vücûdiyye” ya da “hulûliyye/ittihâdiyye” tâifesi[129] denir. Ankaravî’ye göre İbn Arabî ve Mevlânâ ricâlin büyüklerindendir ve muhammedî mertebenin hükmünü gereği tarzda yerine getirmişlerdir. Aralarında tefrik öngörmek tevhîdi anlamayanların kârıdır. Aynı zamanda Fusûs şârihi olan Ankaravî’den İbn Arabî muhâlifliği beklemek, kendi kendisiyle çelişkiye düşürmek anlamına gelir.

2.1. Söz konusu beyitlerde ilk mevzû firavunun imanı meselesidir. Firavunun imânı konusunda ağleb ya da cumhur-u ehl-i Sünnet âlimlerin görüşü firavunun imansız gittiğidir. Ancak Firavunun son nefeste “İsrailoğullarının iman ettiğine iman ettim” âyetini dikkate alan ekalliyyet firavunun imanının geçerli olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de “Allah onu tahir ve mutahhar olarak kabz etti şu haysiyyetin ki, onda bir şey yoktur” diyerek böyle düşünenlerdendir. Ancak mesele muhtelefun fihdir. Ankaravî’ye göre bu hususta iki vecih vardır: 1. İbn Arabî’nin “firavun tâhir gitti” sözü *Fusûs*’ta bulunmaktadır. Ancak bu söz mülhidler tarafından *Fusûs*’a dâhil edilmiştir. Nitekim Yazıcızâde Muhammed *Fusûs şerhi*nde bu görüştedir. Şer´î vurgusuyla Şa´rânî İbn

---

128 A.Cevdet Paşa, *a.g.e.*, 229.

129 Osmanlı vahdet-i vücûd risâlelerinde vahdet-i vücûd mezhebi ile vücûdiyye mezhebi birbirinden tefrik edilir. Vücûdiyye mezhebinin görüşleri net bir şekilde ortaya konmamakla beraber günümüz dini (ateist değil) panteizmini çağrıştıran düşünceleri vardır. Buna göre vücûdîler merâtibi düşüncelerine dâhil etmedikleri için kendilerini teklifiten bî-gâne kabul ederler. Vücûd ile mevcûd arasında tam bir ´ayniyyet inşâ ettiklerinden temyiz gözetmezler. Mevcûd Vücûdun tecellîsi olması bakımından Vücûd ile arasında hakîkatte bir ´ayniyyet olmakla beraber, mevcûd mevcûd olmaklığı bakımından Vücûd değil mevcûddur. Vücûdîler görüşlerini İbn Arabî’den mülhem ileri sürmekle beraber İbn Arabî’nin ortaya koyduğu vecihleri ve mertebe anlayışını idrâk etmekten uzaktırlar. Dolayısıyla İbn Arabî’deki şerîat-tarîkat-hakîkat ilişkisini idrâk edememişlerdir. İlişkinin idrâk edilememesi ise ve/veya iki şey arasındaki ilişkinin ilişki olmak bakımından mahiyetini anlayamadıklarından İbn Arabî’yi zâhirî düzeyde anlamışlardır. Tıpkı şerîat ehlinin şerîatin kabuğunda kaldıkları gibi vücûdiler de İbn Arabî’nin düşüncelerinin hakîkatine değil kabuğuna takılıp kalmışlar, İbn Arabî’nin maksadına erememişlerdir. Ankaravî vücûdiyye ile vahdet-i vücûd mezhebi arasındaki fark hakkında şöyle demektedir: “Hazret-i Mevlana ve Hazret-i Şeyh-i Ekber’in vücud-u mutlak demeleriyle vücudiyye mezhebinde olanların vücud demesinin mâ-beyninde fark-ı azim vardır. Zira bunların vücûd-u mutlak demesi illet değil ve mûcibun bizzât değil demek olur ve vücûdiyye mezhebinde olanların vücud-u mutlak demesi mutlak vucud-u âm-ı evveldir demek olur. Bu küfürdür.” İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 161.

Arabî'nin *Fütûhât*'ta bunun aksine görüşleri vardır. Asıl *Fusûs* nüshasında söz konusu bölüm yer almamaktadır. Dolayısıyla sonradan ilhâktır. Ancak bu görüş meşâyih ve ulemâ tarafından reddedilmiş ve İbn Arabî'nin firavunun imanla gittiğine dair düşüncesi genelde kabul görmüştür. Genel kabul dikkate alındığında cilddeki beyit İbn Arabî hakkında konuşana dair değil bizatihi İbn Arabî hakkında olmaktadır. 2. Şâyet firavunun imanla gittiğini söyleyenin İbn Arabî olduğu kabul edilse, beyitte kastedilen yine İbn Arabî'nin şahsı olmaz. Ankaravî bu düşüncesiyle çok incelikli bir delil ileri sürmektedir. Mevlânâ İbn Arabî hakkında "Fakat O kâmil bu doğru yolun süvârîsidir / Cemâl ve celâlden âgâhtır" buyurmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî Musa dediğinde kastettiği cemâl tecellisi, firavun dediğinde kastettiği celâl tecellisidir. İbn Arabî iki sıfata da mazhar olduğundan Musa da O'dur firavun da odur. Musa ruhları, firavun nefisleridir. Dolayısıyla "firavun tâhir gitti" derken kastettikleri "nefsim mutahhar oldu" manasıdır. "Nitekim kendileri *Fukûk* nam-kitabında ulema benim zâhir-I şer'a muhalif görünen kelâm ile şüpheye düşmesinler. Zira benim muradım ahval-i nefsi beyandır. Mümin desem muradım ruhumdur. Kafir desem muradım nefsimdir, diye buyurmuşlardır." Hâsılı Ankaravî'ye göre VII. cilddeki bu ilk üç beyit, "bu takdirce Hz. Şeyh'in hakkında olmayıp onun kavlini bilâ te'vil zâhire haml edip ruh-u firavun imanla tâhir ve mutahhar oldu diyen kimselerin hakkında olur." İbn Arabî "firavun tâhir ve mutahhar gitti" ve "ben hâtemu'l-evliyâyım" dediği sâbittir. Ancak bu cümleleri zâhirine hamledip mutlak anlamda firavun mümindir ve İbn Arabî hatmü'l-evliyâdır, diyenler hata etmişler ve hakîkati anlamamışlardır. Beyitler bu kimselere ta´n ve kadhdir.

2.2. Beyitlerdeki ikinci mesele hatmü'l-evliyâ meselesidir. Mevlânâ'nın beyitteki ta´nı İbn Arabî'ye mutlakan evliyanın hâtmi diyen kimseye ve/veya nübüvvet-velâyet ilişkisini anlayamayanadır. Ankaravî'ye göre nübüvvetten velâyetten üstündür. Aslolan muhammedî şerîattir ve tüm şerîatleri câmi´dir. Velâyet nübüvvetin mirasçısıdır. Her bir şerîatin hâtemi yani meşrebi ve kademi olduğu gibi her bir velâyet nev´inin de hâtemi vardır. Dört tür velâyet nev´i ve hâtemi vardır: 1- âlemde sûrî ve mânevî tasarrufu cem eden ve velâyeti hilâfet-i rasûle makrûn olanın velâyeti ki, Hz. Ali'dir. Bu hâtem-i velâye'ye hâtem-i kebîr denir. 2- Alemde sûrî ve mânevî tasarrufu câmi fakat hilâfet-i rasûle makrûn olmayan hâtem. İmam Muhammed Mehdî´dir, kıyamette gelip kendisinden sonra hiçbir velî gelmeyecektir. Hâtem-i sağîrdir. 3- âlemde sûrî ve mânevî tasarrufu câmi´ olmadığı gibi hilâfet-i rasûle de makrûn değildir. İbn Arabî'nin hatemliği bu şekildedir. İbn Arabî muhammedi meşrebdedir ve ancak manevî tasarrufa mazhar

olmuştur. 4- velâyet-i âmme ve mutlakadır. Bunun hâtemi Hz. İsa'dır. Ondan sonra hiçbir veli gelmeyecektir. Hâtem-i ekber de denir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye velâyet-i mukayyedenin hâtemidir derse, bu sözden ona hiçbir şey olmayacaktır. Zira bu itibari bir durumdur. Ancak mutlak açıdan İbn Arabî tüm velâyetin hâtemidir derse bu söz yanlıştır. Zira Kitap, Sünnet, icmâ, ulemâ ve meşâyih görüşlerine terstir. Nitekim İbn Arabî mutlak açıdan evliyânın hâtemi kabul edilirse İbn Arabî'den sonra evliyâ gelmeyeceği anlamı taşır ki, bu da velâyeti sınırlamaktır. Velâyeti sınırlamak ise küfrün ta kendisidir. "Ey Hz. Şeyh-i Ekbere cumhûra muhâlif hâtemu'l-evliyâdır diyen ve bunu tasavvuf bilen ve ilmini dahi sırr-ı tevhid anlayan aziz, eğer hakîkatine bakarsan şer'-i şerifde akıl ve rey'le bu gûne tasarruf ´ayn-ı küfürdür. Zira bir şeye ki, şâri' tarafından kitâb ve Sünnette asla izin olmamış ola ve bir kimse şâri'in emrini ve cumhur-u ehl-i Sünnetin itikâdına muhâlif şerîatte o şeyin sıhhatini iddia kıla o kimse şer'de tasarruf eylemiş olur. Bu ise küfr-ü mahzdır."

2.3. Dolayısıyla beyitlerde "bizler İbn Arabî mezhebindeniz" deyip te teklifi iskât eden ve İbn Arabî'nin Fusûs ve Sadreddin Konevî'nin Nusûs adlı eserlerinin zâhirine tâbi´ olan kimselere kınama vardır. Ankaravî'ye göre bu kitapları şerîat üzere nefs tezkiyesi yapmadan okumak sâlike faydasından çok zarar vermektedir. Bu kitapları bir şeyhin rehberliğinde seyr sülûk yapmadan okuyanlar kendilerini mürşid-i kâmil ve hakîkate ermiş kimseler sanmaktadırlar ki, hakîkate ulaşma imkânları olduğu halde hakîkatten uzak düşmeye dûçâr olurlar. Zira şerîatsiz tarîkatsiz tarîkatsiz hakîkat olmaz. Eğer hakîkat nazarıyla bakılırsa şerîat hakîkatin ta kendisidir. Bunun aksini savunanlar hakiki tevhide eremezler. Bunun içindir ki Mevlânâ hakîkî tevhidden uzak düşmüş sözde İbn Arabî taraftarlarına şöyle seslenir: "bizim mezhebimiz ilâhî tevhid ve rabbânî sekrdir (asıl metinde şükür). Ne hulûl ne de ittihâddır" diyerek onlara asıl İbn Arabî düşüncesine irşâd etmiştir. Zira vahdet-i vücûd ne hulûl ve ne de teklîfin düştüğü ittihâddır. Aksine muhammedî şerîata kâmilen tâbi olmaktır.[130]

2.4. İsmail Ankaravî'nin VII. cilddeki İbn Arabî muhâlifi gibi gözüken beyitleri hakîkî anlamda tahkîk etmektedir. Bu tahkîk ile İbn Arabî ile Mevlânâ'nın aynı düşüncelere sahip olduğunu ispat etmektedir. Tefrika gibi gözüken şeylerin aslında tevhid olduğunu belirtir. Dolayısıyla VII. cildde İbn Arabî değil İbn Arabî'yi yanlış tevil edenlere kınama vardır ki, Ankaravî bu kınama ile Mevlânâ'nın İbn Arabî'yi tahkîk

[130] VII. cilddeki İbn Arabî muhâlifi beyitlere Ankaravî şerhi için bkz. İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 98a-104b.

ettiğini ve onun düşüncesini savunduğunu ileri sürmektedir. Ankaravî bu düşüncesiyle muârızların dediğinin aksine Kadızâdelilere cemîle olsun diye değil, "celîle" olsun diye VII. cildi şerhetmiştir denilebilir. Zâten eserlerinde Kadızâdelileri tenkid eden Ankaravî gibi birisinin Kadızâdelilere ya da IV. Murad'a yaranmak için VII. cildi şerhettiğini, şerhle yetinmeyerek VII. cildin varlığına yönelik sayfalar dolusu deliller ibrâz ettiğini iddia etmek pek makul gözükmemektedir.[131]

3. İtiraz: Mevlânâ V. Ciltte "Eğer bu bahiste akıl yol görücü olaydı, Fahr-ı Râzî dinin sırrını bilici olurdu" (V, b. 4139) derken bu cildde "Fahr-ı Râzî (r.a.) o kendisine itimâd olunan Allah'ın emîni, bu cümle burhânların ve delîlin gayrini, Celîl olan Zât-ı Hallâk'ın kemâli üzerine, illetsiz olan akl-ı ferdin kemâlinden, o, binbir delil ihrâç etmiştir. Âgâh ol! Âdem'den Hâtem'e kadar bu zamanda onun misli cihânda kaç tane gelmiştir." demektedir. VII. cild, Mevlânâ'nın sitayişkâr ifâdelerle bahsettiği İbn Arabî'ye ağır tenkidlerde bulunurken, tenkid ettiği Fahreddin Râzî'yi övmektedir. Bu bir çelişkidir. Mevlânâ ise çelişkiye düşmekten uzaktır.[132]

3. Cevap: Fahreddin Râzî'nin gerek şahsına gerekse de tuttuğu aklî istidlâl tarîkine hücûmda bulunmak Mevlevîlikte bir gelenek hâline gelmiştir. Nitekim menâkıbnâmelere göre Mevlânâ âilesinin Belh'ten sürülmesinin sebeblerinden biri Râzî'nin çekememezliği ve Harzemşah sultanına şikâyetidir. Şems-i Tebrîzî'nin Makâlât'ında da Razi'nin aleyhine sözler vardır. Mevlânâ da *Mesnevî*'sinde bu geleneği devam ettirmiş gözükmektedir. Ancak İsmail Ankaravî meseleye başka bir açıdan yaklaşmaktadır. Ankaravî'ye göre Fahreddin Râzî'nin tutmuş olduğu aklî istidlâl tarîki hakîkate ulaştırmakta nâkıs olmakla beraber –ki ilk dönem Mevlevîliği Râzî'yi bu açıdan eleştirmekte Ankaravî'ye göre haklıdır- Râzî kendi tarîkinde kemâl mertebesinde bulunanlardandır. Bu açıdan Râzî tenkide değil medhe lâyıktır. Nitekim *Mesnevî*'nin I. ve V. Cildlerindeki Râzî'ye yönelik tenkidler onun nâkıslığına işâret ettiği gibi kâmilliğine işâret etmektedir. Mevlâna Râzî'yi akılda kemâl mertebede konumlandırır. Ancak yine dindeki hakîkatlere müşâhade tarîkiyle ulaşmadığı için de nakıs görür. Yani Ankaravî'ye göre Mevlânâ câmi´ tavra sahip olduğu için sadece nakıslığı ya da ademî tarafı değil kâmilliği ve vücûdî yönü de göstermiştir. Vücûdî yöne ikmâl etmek VII. cildde ortaya

[131] Ali Cânip'in bu konuda Ahmed Cevdet Paşa ve onun gibi düşünenlere yönelik tenkidi için bkz. Ali Cânip, "Ankara'da Yetişen Meşhûr Sîmâlardan Ankaralı İsmail Efendi", *Hayat*, XXI (1927), 403-405; Ali Cânib Yöntem, *Eski Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler,* 91-92.

[132] A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 49.

çıkmıştır. [133] Ayrıca Ankaravî hem nazar hem de müşâhade yöntemini nassları dikkate alarak benimseyen muhakkik sûfî tavrına sahip olduğundan nazar ehlini bir kenara bırakması düşünülemez. Ankaravî aynı zamanda nassları dikkate almadan nazar ve müşâhade yöntemini benimseyen İşrâkî tavra da sahiptir, ancak bu tavrı sülûku benimsemediği için eksik bulur. Ankaravî'ye göre Râzî nassları dikkate alan nazar ehlindendir ki muahhar dönem mütekellimlerin en büyüklerindendir. Ancak müşâhade yöntemini benimsemediği irşâda ihtiyâcı vardır. Mevlânâ'nın Râzî hakkında söylediği de Razi tavrına sahip olanların müşâhade veya fenâ tarikine irşâd kabîlindendir. Nitekim İbn Arabî'nin Resâil'inde de Râzî'ye bu konuda bir mektup vardır. Ankaravî'ye göre başka bir nazar ehlinin değil de Râzî'nin muhâtab alınması aynı zamanda Râzî'nin bu kibâr tarafından önemsendiğinin delîlidir.

4. İtiraz: Bu itiraz A.Cevdet Paşa'ya aittir. Cevdet Paşa'ya göre VII. cild müellifinin hem Farsçası hem de Arapçası oldukça kötüdür. Bazı izâfetlerde ve ibârelerde problemler vardır. Tumturaklı lafızlar ve ibâreler oldukça fazladır. "Lâkırdı çok ammâ enfâs-ı mevlevî kokusu yok". Meselâ:

من ز ادم نیستم کان دم که ادم خود نبود / من بدم ان ادم اندم کز ولادم میزدم

(Ben âdemden değilim, âdem ki âdem kendisi olmadı o demde / o âdem ben idim ki o dem de velâdan (muhabbet) dem vururdum) beytinde tenâfür vardır. Bu Mevlânâ sözü olmadığına kâfîdir. Zira esrârkeşlerin buna benzer çok sözleri vardır. Bu cildde چوقی (çoğu) ve الاجق (eski Türkçede çerge) gibi sözlüklerde dahi az rastlanan Türkçe kelimeler var. Meğer VII. cild Acem düzmesi değil özbek işi imiş. Ayrıca VII. cild müellifinin Arapçası zayıf olduğundan gusül ve iğtisâl yerinde tağsîl kullanmıştır.[134]

Abdülbâki Gölpınarlı, VII. cildin çeşitli beyitlerinde Mevlânâ'nın kendisine "*mevlây-ı rûm*", "*mevlâ*" ve "*mevlevî*" kelimeleriyle hitâb ettiğini, diğer cildlerde ise böyle bir hitâbın vâki´ olmadığını söyleyerek VII. cilde itiraz eder.[135]

4. Cevap: Cevdet Paşa'nın bu itirazlarına Şâir Hayri Efendi cevap vermekte ve

---

[133] İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 267b-268b.

[134] A. Cevdet Paşa, *Tezâkir Tetimme-40*, 233. Firûzanfer de VII. cilddeki bazı Farsça lafızların yanlış kullanıldığına, bir edîbe yakışmayan avamî ifâdelerin bulunduğuna dair itirazları vardır. Bkz. B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, 385-387. Bu itirazlar da Cevdet Paşa'nın itirazları kabilindendir ki, Şâir Hayri Efendi'nin cevaplarını aynı zamanda Firûzanfer'e bir cevap olarak görebiliriz.

[135] A. Gölpınarlı, *Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları*, II, 100.

onu insafsız bulmaktadır.

4.1. Şair Hayri Efendi söz konusu tenâfür beyitlerine *Mesnevî*'nin diğer cildlerinde de rastlandığını belirtir. Meselâ "O nur bütün vehimlerden ve tasavvurlardan uzak olan nurun nurunun nurunun nurunun nurudur" (VI, b. 2146) beyti böyledir. Ancak Cevdet Paşa'nın tenâfür dediği beyit aslında musanna´-i mükerrer tarzındadır. Bunların anlaşılması güç olduğundan (müteşezzirat) kabilindendir. İsmail Ankaravî, bu tür beyitlerin İbn Fârız Ve Fahreddin Irâkî'de de olduğunu söyler. Çünkü bu tür beyitler idrâki zor mevzûlara dâirdir ki beyitlerin kendileri de zordur. Söz konusu beyit hakîkat-i muhammediyye mertebesinden tercümâniyyet üzere dile gelen bir beyittir. Zira Mevlânâ kendi devrinde bu mertebeye mazhar olmuş ender sûfîlerdendir. Mevlânâ bu beyitte şunu kasteder: "ben mana haysiyetinden âdem değilim zira ol demde ki henüz âdemin dahi vücûdu olmamıştı. Mana âleminde o âdem ben idim ki, ilâhî muhabbetten dem vurdum, zuhûra geldim."[136]

4.2. "çoki" ve "elaçık" lafızları benzeri kelimelere *Mesnevî*-i şerifin pek çok yerinde tesadüf olunmaktadır. Meselâ "bir deve, bir öküz ve bir ***koç*** yolda giderlerken" (VI, b. 2457); "ey bütün dünyadakileri yurduna konaklıyan, ey pâdişâh, biz sana ***konuk*** geldik" (V, b. 65); "Ona bu ***helva***nın hepsi kaça diye sordu" (II, b. 396); "eşeğin haline dikkat edip dururken (tefahhus)" (V, b. 1343) beyitleri gibi. Mevlânânın *Mesnevî*deki vâdîsi çoğunlukla makamına münâsib ifâde olduğundan bunlar da o tarzdan olarak "çoki" "elaçık" "koçi" "konuk" "götürü" "eşek" lafızları hep bir kabilden kabul etmek gerekir.

4.3. Şâir Hayri Efendi A.Cevdet Paşa'nın VII. cild Arapçasına yönelik menfî tavrını haksız bulur ve itirazın abartı içeridiğini söyler: "tağsil kelimesinin iğtisâl mevkifine kullanılır mı diyerek Ankaravînin ilişmediği de beyân buyurulmakla beraber bundan dolayı VII. cild müellifinin arabîsi ham olarak cehli iddiâ buyuruluyor ise de, lügatta (tağsil) gasl-i azâ husûsunda mübâlağa eylemek, (iğtisâl) bedeni yıkamak manasına ki yunmak ve yıkanmak ta´bir olunur manalarını hâiz ve (tağsil) kelimesinin bulunduğu ibâre dahi (دلق خويشتن را تغسيلى ميدهد) olup bundaki (mîdehed) lafz-ı fârisîden almış olduğu kuvvete nazaran ve dibâcenin ahvâl-i umûmiyyesine kıyâsen müellifinin ifti´âl ve tef´îl bablarında fark ve temyîzinden aczi sâbit olmuş olaydı dibâcenin her satırında mutlakan böyle bir hatası olmak icâb ederdi ki öyle şeylere tesâdüf olunmadığı gibi hasbe'l-beşeriyye bir kitapta kimi bir kelimede yanlışlık görülebilmekle beraber

---

[136] İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 21b-22a.

müstensih hatalarına da uğramak ihtimallerine binâen bu kadar bir hatacığa da biraz nazar-ı insâfla bakmak iktiza eder."[137]

4.4. Gölpınarlı'nın itirazda bulunduğu kelimeler konusunda Ankaravî, "mevlây-ı rûm", "***mevlâ***", "***mevlânâ***", "***mevlevî***" gibi hitap ifâdelerinin sonraki dönemlerde değil Mevlânâ'nın zamanından beri Mevlânâ'ya hitapta bulunmak üzere kullanıldığını söyler. "mevlâ" seyyid ve sultan anlamlarına gelir. Mevlânâ acem diyârından Rûm'a yani Anadolu'ya geldiği, Anadolu'nun efendisi ve manevî sultanı olduğu için bu isimle şöhret bulmuştur. Mevlânâ'nın diğer cildlerde bu hitabı kullanmaması hiç kullanamayacağı anlamına gelmez. Hatta daha önceden kullanmayıp da bu cildde kullanması belâğat ve fesâhattaki gücünü gösterir.[138]

3.2.4. Değerlendirme:

Mesnevî'nin kadim nüshalarında VII. cild bulunmamaktadır. 814 tarihli VII. cild nüshası önce Şam'da sonra 1035 tarihinde Osmanlı Anadolu'sunda intişâr ettiğinde cilde yönelik üç tavır ortaya çıkmıştır: Birincisi muârızların tavrıdır ki, VII. cildi tümüyle reddedip uydurma kabul ederler. İkincisi VII. cildin ilk mütercim ve şârihi İsmail Ankaravî ve sonrasında VII. cildi tercüme edenlerin tavrıdır ki, cildi tümüyle kabul edip *Mesnevî*'nin devamı kabul ederler. Üçüncüsü yegâne mümessili Şâir Hayri Efendi'nin tavrıdır ki, cildin tümüyle ne kabulünün ne de reddinin hâriçten delil getirmek sûretiyle mümkün olmadığını, cilddeki Mevlânâ vâdîsine uygun beyitlerin tek tek temyiz edilmesine kadar tevakkuf etmenin en doğru yol olduğunu ileri süren tavırdır.

Öncelikle şunu tespit etmek gerekir ki, VII. cild Mevlânâ'ya aid olsun veya olmasın sonradan ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla daha önce yok olan bir şeyin baştan beri var olduğunu iddia edene davasını ispat etmesi düşmektedir. Zira berâet-i zimmet asıldır. VII. cildin sonradan ortaya çıktığını kabul edip Mevlânâ'ya aidiyyetini iddia eden İsmail Ankaravî'dir. Ankaravî'ye düşen bu iddiasını ispat etmektir. Nitekim Ankaravî gerçekte veya muhtemel itirazları kendi kendisine yaparak bu iddiasını kanaatimizce oldukça kuvvetli ve kendisiyle tutarsızlığa düşmeden ispatlamıştır. Ancak deliller ile ispat (isbât-ı vücûd) hiçbir şekilde bir şeyin varlığını kat´iyyetle tahsil etmemektedir. Diğer bir ifâdeyle isbât-ı vücûd varlığı zihnen sâbit kılsa bile hâricî seviyede var kılmamaktadır. Zihnen sâbit kılınmasında görünen odur ki, Ankaravî cedelî bir yönteme başvurmuştur.

---

[137] Şâir Hayri Efendi'nin A.Cevdet Paşa'ya bu husustaki tenkidleri için bkz. *İfâde-i Mahsûsa*, 7b.
[138] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 36a.

Cedelde Ankaravî'nin söz konusu itirazlara verdiği cevaplar ve getirdiği deliller, muarızları cedelden çekecek mahiyettedir. Nitekim Ankaravî'nin cevaplarına muârızlar aynı seviyede tekrar cevap vermemektedirler. Dolayısıyla şâyet ortada bir tartışma varsa istidlâldeki gücünden dolayı Ankaravî tartışmadan daha başarılı çıkmıştır denilebilir. Ancak bu hiçbir şekilde O'nun iddiasının vâkıaya mutâbık olduğunu göstermez. Mutâbakattaki açıklığı, VII. cildin gaybî olması ve buna da iman edilmesiyle kapatmaya çalışır. Hem nazarî ve cedelî yöntemle ispât-ı vücûd yapıp hem de cilde dair yakîni imana irşâd etmek Ankaravî'nin tavrıdır. Muârızlardan hiçbir kimse VII. cildin gaybî olma ihtimâlini sorun etmezler ve Mevlânâ'nın rûhâniyyetinden meseleyi tahkîk etme çabasında gözükmezler. En azından buna dair cümleleri yoktur. Ankaravî'nin ise bu tür cümleleri söz konusudur.

Bu hususta Şâir Hayri Efendi tartışmaya katılır ve hem muârızlara hem de Ankaravî'ye itirazlarda bulunur. O'na göre muârızların hâriçten getirdiği deliller ile meselenin halli mümkün olmadığı gibi, Ankaravî'nin VII. cildin gaybîliğine dair sözlerinin de bir anlamı yoktur. Ancak O'na göre Şârih gibi zâhiran ve bâtınan ulemâ ve evliyânın büyüklerinden olan birinin bu cildi kabul edip şerhetmesi oldukça düşündürücüdür ve mesele hakkında düşünenleri tevakkuf tavrına sürükler. VII. cild hakkında az çok şerh ve tercüme bulunmakla birlikte reddine dair güçlü deliller yok denecek kadar azdır. Şâir Hayri Efendi meselenin hallini şurada görmektedir: "Bu müşkilin halli âsândır. Şöyle ki: işbu VII. cild Mesnevî-i Şerif'in sâir cildlerine nisbetle pek küçük bir cüzdür ki buna gelinceye kadar Mesnevî-i şerif'in altı cildinin hâl-i şânı ma´lûm olduktan sonra artık bu cüz-i sağîrin mahiyetinin anlaşılması kolaylaşarak iş bu kerteye getirildikten sonra VII. cildin bir kere ince elekten geçirilmesi kalır ki, bu da hâsıl olduktan sonra işbu tedkîkâtın neticesi Mesnevî-i Şerif'in lafzen ve ma´nen mesleki ve vâdisi hilâfına olarak tahrif ve taklîde benzer ne kadar ebyâta tesâdüf edilirse ve dahi umûmen böyle olursa cümlesinin red ve inkâr veyâhûd bu vecihle bir mikdârı seçildikten sonra *Mesnev-i Şerif*'e min küllî'l-vücûh mutâbakatinde reyb ve gümân edilmeyen ve asla şek ve şüphe kalmayan ebyât-ı sâiresinin Mesnevî-i Şerif'ten olacağına hükm ile kabûl ve ikrâr edilmek lâbüd görünüyor, işin içinden çıkılıyor." Ancak Şâir Hayri Efendi bu tedkikâtı yapıp sonucu bildirmediğinden tevakkuf etmekle yetinmektedir. Beyitlerin temyiz edilmesi de aslında meseleyi çözmemektedir. Zira cild kendisini müstakil bir eser olarak sunmaktadır. Bununla beraber beyitlerinin yarısına yakını VI. Ciltten mükerrer beyitlerdir. Şârih Ankaravî de bu beyitleri şerhetmemiş ve sebebini de açıklamamıştır. Ankaravî'nin zayıf kaldığı husus burasıdır. Mevlânâ'nın bir cildde diğer cildlerden bu

kadar çok mükerrer beyit kullandığı vâki değildir. Ancak bu sorun da nüshanın geç dönem yani 814 tarihli olmasıyla aşılabilir. Burada iki ihtimal vardır: ilki Ankaravî'ye gelen 814 tarihli nüsha Konya'daki nüsha değildir ve bu nüshada mükerrer beyitler yoktur. Bu durumda her hangi bir sorun kalmayacaktır. İkinci ihtimal Konya nüshası Ankaravî'ye gelen nüshadır ve bu nüsha üzerinde "zâid" işâreti koyan Şârih'tir. Ancak müstensih VI. Cild ile VII. cildi birbirine karıştırmış olabilir. Bu durumda mükerrer beyitler VII. ciltte olmayacaktır.

Hâsılı meselenin hâriçten delil getirmek sûretiyle veya lafzî ve zihnî cedel ile halli ihtimâllerin çokluğundan ötürü mümkün değildir. Konunun halli tahkîk tavrında yatmaktadır. Bu cildin hakîkatine ve ilm-i ilâhîdeki durumuna vâkıf olmak ferdî bir gayrete bağlıdır. Netice ise sadece o ferdi bağlar. Ancak söz konusu netice diğer kimseler için bir itibar konusu olmaya lâyıktır.

3.2.5. Yedinci Cild Çalışmalarının Mahiyeti:

Geleneksel dönemden modern döneme kadar *Mesnevî*'nin altı cildi/defteri üzerine çalışmaların yanısıra varlığı tartışmalı yedinci cildi üzerine beş müstakil çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar sırasıyla, İsmail Ankaravî'nin tercüme-şerhi, Tokat Mevlevîhânesi şeyhi Muhammed Emîn Dede'nin, Şâkir Mehmed Efendi (ö. 1251/1836)'nin ve İsmâil Ferruh Efendi (ö. 1256/1840)'nin tercümeleridir. Veled Çelebi İzbudak'ın *Seyfü'l-kâtı´ fî reddi cildi's-sâbi´* adlı reddiyesi vardır. Şânîzâde Muhammed Atâullah b. Sâdık er-Rûmî (ö. 1242/1826)'nin VII. cilde bir takrîzi vardır. VII. Cild üç defa tab´ edilmiştir. İlki İsmail Ferruh çevirisiyle birliktedir ki Bulak 1268'te Nahîfî tercümesinin sonunda basılmıştır. İkincisi 1301/1881'de Mirzâ Muhammed Mehdî-i Şîrâzî hattıyla taş-basması olarak Bombay'da basılmıştır. Üçüncü baskı Minuçehr Dâniş Pejûh'un tashih ve tahkîkiyle "*Mesnevîy-i Heftum Defter*" adıyla Tahran: İntişârât-ı Tavrî hş. 1380/2001'de yapılmıştır.

Hâfız Muhammed Emîn el-Mevlevî manzûm tercümesini 1223/1808'te tamamlamış, III. Selim devri vezirlerinden Divan sâhibi Yusuf Paşa (ö. 1232/1816)'ya ithâf etmiştir. Tercümenin girişinde "Zamanındaki Mevlevîler bu senin ihtirâ´ındır diye hücûm ettitiler. Ancak bunları Şârih susturdu. Sürûrî, Şem´î ve Nahîfî'nin eline bu defter geçseydi şerh ederlerdi" demektedir. Tercümenin müellif nüshası İÜTTK 6323'tedir.

İkinci tercüme Enderûnlu Şâkir Mehmed Efendi'nindir. VII. cild de dâhil

Mesnevî'nin tamamını nazmen tercüme etmiştir. Şerhini 1251/1835'te tamamlamıştır (*Mesnevî-i şerif maa tercüme-i manzûme-i türki*, İÜTTK 6308-622b-663a). Tercümenin sonuna zeyl düşmüştür. II. Mahmud'u öven beyitlerin ardından şu beyitler gelir:

> bâ husûs o zât-ı pâk-i mevlevî / sâhib-i heft cild-i pâk-i Mesnevî.
> Himmetiyle oldu bu heft cild tamâm / türkî ta´bîrât ile buldu hitâm
> Arabî beyti yazıldı fârisi / fehm ider meydân-ı nazmın fârisî
> ....
> vücûda geldi destimle bu nüsha/ eğerçi kalmamıştı bende kudret
> Celâleddin-i Rûmî kim mukaddes / ede ruh-i şerifin Rabb-i izzet
> Kerâmâtından ol zâtın bilâ şek / beni kıldı müşerref böyle devlet.
> Mütercim Şâkir meşkûr idi kim / hem üstâzım idi ol gark-ı rahmet
> Hem olmuştum onun emriyle şâri´ / velâkin göçtü bulmazdan nihâyet
> Teşekkürler ben eylerken tazarru´ / kim olsun bâ´is-i tezyîd-i ni´met
> Gelip bir hâtif etti ´arz-ı târîh / ferîda geldi pâyâna kitâbet

Üçüncü tercüme İsmail Ferruh Efendi'ye aittir. 1234/1818'de tamamlanmıştır. Nahifi tercümesinin Bulak baskısının sonunda neşredilmiştir. Neşrin sonunda Ferruh Efendi tarafından düşülen tarih, Süleyman Fehîm Efendi ve Ahmed Cevdet Paşa'nın takrizleri, Veliefendi-zâde mektupçusu müderrisîn-i kirâmdan Seyyid İbrâhim Efendi'nin takrizi, Matbaa-i âmire ve Vakâyi-i Mısriyye Nezâreti çalışanlarından Ali Cevdet Efendi'nin tarihi, şâir ve âlim sâbık matbaa-i arabî baş musahhihi Şeyh Şihâb Efendi'nin tarihi (1268) vardır.

3.3. İsmail Ankaravî'ye Göre Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri

Mevlânâ[139]'nın *Mesnevî*'de inşâ ettiği Tasavvufî düşünce ve yöntemin tespiti,

[139] Mevlânâ lakabı, Anadolu sahasında, Anadolu Tasavvufî düşünce geleneğini deruhte eden Türkler –ki "Türk" kelimesinin herhangi bir ırkî veya antoropolojik delâleti olmayıp, kelime tamamıyla söz konusu geleneği gerek zihnî gerekse de fiilî düzeyde tahakkuk ettiren bir "tavır"a işâret etmektedir ve Mevlânâ'nın kelimeye yüklediği anlam budur- arasında yaygınlık kazanmıştır. Lakap Mâverâünnehir ve Hint alt-kıtasında tarîkatına nisbetle "Molavî" şekline bürünürken, Kıta Avrupasında ve Atlantik ötesinde yerini Diyâr-ı Rûm/Roma/Anadolu'ya nisbetle "Rûmî" lakabına teslim etmiştir. Doğum yılı 1207'den itibâren Celâleddin, Hünkâr, Hüdâvendigâr, Mevlânâ, Mevlevî, Şey, Molla lakapları meşhûr olmuş, taltîf ifâde eden Sultânü'l-evliyâ, Sırrullâhi'l-a'zam, Ankaravî'nin bağlamına göre sıklıkla kullandığı Sultânü'l-âşıkîn, Sultânü'l-ârifîn vs. lakapları da var olagelmiştir. Divân'daki gazellerinin son beytinde kullandığı "hâmûşî" ve "Şems" kelimelerinin mahlas olduğu düşüncesinde uzmanlar arasında bir mutabakat yoktur. Ayrıca O'nun adına belli bir coğrafi bölgeye nisbetle Belhî, Rûmî, Konevî eklendiği gibi, soyca Hz. Ebûbekir'e ulaştığını göstermek için Bekrî nisbesi izâfe edilmiştir. Gölpınarlı, tüm kaynakların ittifâkına rağmen Mevlânâ ve babasının soyunun Ebû Bekr'e dayanmadığını iddia eder ve şecerelerin Sultan Veled'den sonra ortaya çıkmış düzmeceler olduğunu ispata çalışır. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 35-39. Mevlânâ, Mevlevî, Hüdâvendigâr, Şeyh, Molla lakapları ve Belhî nisbesi ilk dönem Mevlevî kaynaklarında ve tarih eserlerinde kullanılmakla beraber, Batılıların sıklıkla kullandığı Rûmî lakabı Sultan Veled, Eflâkî ve Sipehsâlâr'da geçmemektedir. Muhtemelen ilk defa Baba Rükneddin Şîrâzî'nin (ö. 769/1368) *Nusûsu'l-husûs fî şerhi'l-fusûs*'unda yazılmıştır. Nisbe XV. Asırdan itibaren Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin *Lübb-i lübâb-ı Mesnevî*, Câmî'nin *Nefehât*'ı ile *Nefehât'ın* Nevâî ve Lâmiî Çelebi tercümelerinde kullanılarak yaygınlaşmıştır. Lakapların kullanımının tarihî seyri için bkz. Adnan Karaismâiloğlu, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Ankara 2001, 29-38; taltîf ifâde eden lakapların Mevlevî geleneğindeki durumu için bkz. Necip Fazıl Duru, "Mevlevî Şâirlerde: Mevlânâ Portresi", *Uluslarası Mevlânâ Bilgi Şöleni,* Ankara 15-17 Aralık 2000, 383-432. Mevlânâ kendisini eserlerinde bir lakapla talkîb etmez. Bununla birlikte Ankaravî VII. Cildde geçen "Mevlây-ı Rûm" tabirini Mevlânâ'nın lakabı şeklinde tayin eder. Nitekim Şârih' e göre bu lakab Şems-i Tebrîzî'nin lakabı olan "Şemsü'l-hak", Hüsâmeddin Çelebi'nin lakabı "Ziyâu'l-hak" gibi yedi harften oluşur ve sayı itibariyle ve de harflerin delâlet ettiği sır ya da mahiyet mertebesi itibariyle de aralarında ayniyyet vardır. İ. Ankaravî, VII. *Cild Şerhi*, 35a-36a. Ancak VII. Cildin varlığına itiraz edenler delil olarak da Mevlânâ'nın bu ciltte kendi lakabını kullanmasını ileri sürmüşlerdir. Zira Mevlânâ ne Mesnevî'nin diğer ciltlerinde ne de diğer eserlerinde kendi lakabını kullanmamıştır ve de böyle bir gelenek söz konusu değildir. Mevlânâ diğer eserlerine kıyasla kendisini sadece Mesnevî'de "Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî" şeklinde tanıtır. İsmail Ankaravî bunu şöyle açıklar: "Hazret-i Mevlânâ'nın ism-i şerîfleri Muhammed ve lakabları Celâleddîn'dir. Babalarının isimleri dahî Muhammed ve lakabları Bahâeddîn'dir ve Hazret-i Peygamber aleyhisselâm vâk´ıâlarında "Sultânu'l-´ulemâ" diye lakab verdiler. Ve Hazret-i Mevlânâ'nın dedeleri Hüseyin'dir. Bunların nisbetleri Belhî ve silsile-i şerîfleri Hazret-i Ebû Bekr'e müntehîdir radiyallâhu ´anh. Silsileleri budur: Muhammed Celâleddîn bin Muhammed Bahâüddîn bin el-Hüseyin ibni Ahmed bin Mahmûd bin Mevdûd bin Sâbit bin Müseyyeb bin Mutahhar bin Hammâd bin Abdurrahmân bin Ebî Bekr radiyallâhu ´anh. Bir silsileleri dahî İbrâhîm Edhem Hazretlerine müntehî olur. Ceddi Hüseyin-i mezkûr, Belh şahının kızını tezevvüc eyledi ki, Sultânu'l-ulemânın vâlideleri oldur ve Sultânu'l-ulemânın ceddesi ki, Ahmed Hatîbî'nin mâderidir, İbrâhîm Edhem Hazretlerinin kızıdır. Velâdet-i şerîfeleri Belh şehrinde oldu, hicret-i nebeviyyenin altı yüz dördüncü senesinde Rebî´ü'l-evvel ayının altıncı günü [6 Rebî´ü'l-evvel 604/ 30 Eylül 1207] vâki´ olmuştur. Ve Belh'den menâkıbda mastûre olan kıssa-i meşhûre üzere rihlet edip, Konya'da karâr eylemiştir. Vefâtları hicretin altıyüz altmış ikinci senesinde Cemâdiye'l-âhirenin beşinci günü [5 Cemâziye'l-âhir 672/ 17 Aralık 1273] vâki´ olmuştur. Cümle altmış sekiz yıl ömür sürmüşlerdir. Kıssaları menâkıbta mufassalan mezkûrdur." İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 12-13. Mevlânâ'nın hayâtının kronolojik açıdan tafsîli için bkz. Franklin Lewis, 205-272; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", *DİA*, XXIX, 441-448; B. Firuzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 63-285; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 43-136. Burada bizi ilgilendiren husus gerek tarihsel düzeyde gerekse de metafiziksel düzeyde Mevlânâ'nın hayatının delâlet ettiği sûfî düşüncesi olduğundan hayatını kronolojik açıdan tahlîl etmeyeceğiz. Ancak bu düşüncenin tespitinde Mevlânâ kroniklerine de referans vermeyi ihmâl etmeyeceğiz.

tarihî düzlemde mensup olduğu tasavvufî düşünce çevreleriyle ve bu çevrelerde mündemiç olan sûfî tavırlarla irtibâtına mevkûftur. Bu itibarla Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce tarihindeki yerinin tespiti, Mevlânâ'nın hem bu tarihsel mirasın neticesi hem de farklı kanallardan gelen mirası kendisinde cem´ ederek "yeni"den aktarıcısı olması hasebiyle, birbirinin mütemmim cüz'ü olan iki tür sebeplendirmeye dayandırılarak yapılabilir. Zira Mevlânâ düşüncesi bu sebeplerin zorunlu bir neticesi olmakla birlikte, netice hiçbir zaman sebebe bütünüyle ircâ edilemeyeceğinden, kendisinden sonraki tasavvufî düşünce geleneğinin bir açıdan sebebi de olmuştur. Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesinin teşekkülünde söz konusu iki sebebi yakın ve uzak sebep olarak belirleyebiliriz. Yakın sebep tarihsel ve jeokültürel açıdan Mevlânâ'nın yakın çevresiyle irtibatlı olduğu gibi, uzak sebep yakın sebebin delâlet ettiği tasavvufî tavrı asıl itibariyle kendisinde barındırırken, yine tarihsel ve jeokültürel açıdan yakın çevrenin geldiği yer olan uzak çevre olarak da tanımlanabilir.

Yakın sebep ve/veya yakın çevre Mevlânâ'nın tasavvûfî düşüncesini ilk oluşturanların sûfî tavırlarıdır ya da sûfî düşüncedeki itibârî mertebeleridir. Bunu da üç kısma ayırmamız mümkündür. Zira Sipehsâlâr "Mevlânâ'nın hırka isnâdlarının telkininin ve sohbet arkadaşlarının anılması hakkında" başlığında, Mevlânâ'nın üç kimseden tasavvufî manaları tahsil ettiğini ve sohbette bulunduğunu belirtir[140]: İsmâil Ankaravî de

[140] Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'den sonra ve Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmadan önce sık sık Hızır ile sohbetlerde bulunduğunu ve Hızır'dan hırka giydiğini de kaydeder: "Hüdâvendigâr hz.lerinin eşi ve benzeri olmayan zâtına ledünnî bilgiler açılınca, **riyâzet ve mücâhedeleriyle** de kendini velâyetin en yüksek makamlarına ulaştırınca ve tek olan Tanrı'nın sırlarını kabul edici ve hiçbir kimseye muhtaç olmadan herkesi doyurma (samedî) hazinelerinin mahremi olunca, yerde Tanrı'nın halifesi olan Hızır (a.s.) bir çok defalar kendi değerli yüzünü Hüdâvendigârımız hz.lerine gösterdi. Hüdâvendigârımız hz.lerine niteliksiz (Tanrı) sırlarından bir güçlük çıkınca, Hızır hz.leri (Onun önünde) şekil bağlar (tecessüm eder) ve o güçlükleri çözerdi ve onun sohbetinde oturup rumuzlu sırlarla uğraşırlardı" bkz. Sipehsâlâr, 34. Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın Hızır ile sohbetini, Muhakkik Tirmizî'nin tatbik ettirdiği riyâzet ve mücâhede dolu seyr ü sülûkunu ikmâl ettikten sonraki ile Şemsle karşılaşmasına kadarki ara dönemde konumlandırır. Bu durum aynı zamanda Sultan Veled'in İbtidânâme'de belirttiği Hz. Musa'nın Hızır ile karşılaşmasını akla getirmektedir. Nitekim gerek Mesnevî'de gerekse de klasik kaynaklarda Hz. Musa zâhid ve müteşerri bir portreye sahip olup, peygamber olmasına rağmen ilâhî ilmin ayırdında olmayan bir kimlikle takdim edilir. Hz. Musa'nın ilâhî ilme dair problemlerini çözen ve sorularına cevap veren ise Hızır'dır. Aynı şekilde Sipehsâlâr'a göre ilk dönemlerde riyazet ve zühd tavrına sahip olan Mevlânâ'nın ledünnî bilgilere dair problemleri Hızır ile yaptığı sohbetlerde çözüme kavuşur. İsmail Ankaravî'nin hayatı bölümünde açıkladığımız şekilde Ankaravî Davud Kayserî'ye dayanarak Hızır'ı "ma'kûl" bir sûret olarak yorumlar ve ledünnî bilginin aklî seviyede kendisi olduğunu ileri sürer. Aklî seviyedeki ledünnî bilgi Hızır denilen bir kimlikle teşahhus edebilir. Ancak bu teşahhus keyfiyeti sûfîler arasında tartışmalıdır. Tartışmanın izâlesi ve Hızır'ın mahiyetinin sonuca bağlanması ise Hızır'ın ledünnî bilgi kabul edilmesi ile sonuca bağlanabilir ve müştereklik hasıl olabilir. Bkz. İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 17a-17b. Dolayısıyla gerek Hz. Musa'nın gerekse de Mevlânâ'nın Hızırla sohbet etmesi, ledünni bilginin ve/veya ilâhî ilmin –ki velâyete sahip veli ve nebinin ilm-i ilâhîdeki kendi hakîkatine/ayn-ı sâbitesini idrâk etmesidir- bilfiil farkına varmaya (yakaza) başlaması demektir. Bu süreç Mevlânâ söz konusu olduğunda Şems-i Tebrîzî ile kemâle ulaşmakla devam edecektir. Bu anlamda hakîkate ulaşmaya çalışan her bir sûfînin tecessüm etmiş veya etmemiş bir Hızır'ı vardır. Mevlânâ'nın tasavvufî tavrının oluşmasında Hızır'a yukarıdaki taksim içerisinde yer vermedik. Zira Hızır ile sohbet

Eflâkî'den daha çok kendisine kaynak olarak kullandığı Sipehsalâr'ın bu taksîmini tasdîk eder.

1.Babası Sultânu'l-ulemâ Bahâeddin Veled (ö. 623/1231)'in Kübreviyye tarîkatının pîri Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1221)'nın halîfesi (?) olması, ilk ve yegâne mürşidi Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî (ö. 639/1241)'nin babasının halîfesi olması hasebiyle, zühd ve riyâzet nitelikli –ki ilk dönem tasavvuf anlayışını yansıtır- sünnî esaslara dayalı ahlâkî tavır. Bu tavra ek olarak Ahmed Gazzâlî'nin tevhidde tecrid ve ilâhî aşk tavrı.

2. Şems-i Tebrizî ile sohbet etmesi itibariyle kaynağını Horasan Melâmetiyyesinden alan, ilâhî aşk ve cezbeye, cezbenin fiilî düzeyde göstergesi olan semâ'ya dayalı melâmî tavır.

3.Yakın dostu ve sohbet arkadaşı Sadreddin Konevî ve çevresinin Şeyhleri İbn Arabî'den temellük ettiği vahdet-i vücûd temelli entellüktüel muhakkik tavır.[141]

Dolayısıyla Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesinin oluşumunda yakın sebep veya çevre Bahâeddin Veled ve halîfesi Seyyid Muhakkık Tirmizi, Şems-i Tebrîzî ve İbn Arabî-Sadreddin Konevî'nin sûfi düşüncedeki tavırları ile bu tavrın tasavvuf

---

veya makulat seviyesinde ifâde edersek ledünni bilgiye mazhar olma her bir sûfî için geçerli olup Mevlânâ'nın diğer sûfîlere kıyasla mümeyyiz vasfı değildir. Nitekim Hızır'dan hırka giymesi sebebiyle diğer tarîkat silsilelerinde olduğu gibi Mevlevîlikte de Hızır silsile içerisine açıkladığımız sebeplerden ötürü dâhil edilmemiştir. Hâsılı burada bizi ilgilendiren Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce tarihinde mümeyyiz vasfını tespit ve bu vasfın oluşumunda yakın ve uzak sebep/çevrenin belirlenmesidir.

[141] Ahmet Yaşar Ocak Mevlânâ'nın düşüncesini oluşturan bu 3 unsurlu "senkretik" yapının tespitinde isâbet etmekle beraber, yapının tasavvufî düşünce geleneği içerisinde çözümlenmesinde gerek terminolojik açıdan gerekse de tasavvufî düşünce geleneğini inşâ eden kaynaklar açısından en azından hatalarla maluldür. Diğer taraftan söz konusu 3 unsur ya da tavrı birbirinden tamamıyla farklı ve kopuk bir şekilde değerlendirip, Mevlânâ'nın birbirinden farklı 3 unsuru senkretist bir tavırla, "yepyeni (?)" bir sistemle (?) birleştirdiğini iddia etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, "Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sûfîsi Olarak Mevlânâ Celâlüddin-i Rûmî", *4. Millî Mevlânâ Kongresi,* Konya 12-13 Aralık 1989, 139-146. Oysa 3 tavırdan her birisi tavrın sadece baskın (gâlib) olması yönünden tavır sâhibinde bulunur, ancak bu durum diğer iki tavrın gâlib olan tavrın yanında hiç bulunmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla aralarında tek tek ele alındığında aralarında gayriyyet bulunmakla beraber, birbirlerinin mütemmim cüz'ü olması hasebiyle de aralarında ayniyyet vardır. Yani Şems-i Tebrîzî'de melâmet tavrının baskın olması O'nun hiçbir şekilde zühd ve muhakkik tavırlarını bulundurmadığı anlamına gelmez. Diğerleri için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesinin teşekkülünde yukarıda yapılan 3 unsurlu ayrım itibârî ve aklî bir ayrım olup, gelenek içerisinde sadece yerinin tespitine mevkûfdur. Yoksa Mevlânâ düşüncesi bu 3 unsurdan ibaret Ocak'ın söylediği gibi sistematik bir düşünce ya da felsefeye indirgenemez. Bu tüm İsmail Ankaravî dâhil tüm sufî-düşünürler için geçerlidir. Öte yandan bu ayrım itibârî olmakla beraber, ayrımdaki 3 unsur ya da tavır, tasavvufî düşünce geleneğini oluşturan temel tavırları en kapsamlı şekilde özetleyen bir ayrımdır. Bu sebeple de hâricî seviyede de bir gerçekliği vardır. Mevlânâ'nın bu 3 unsuru kendisinde cem' etmesi, her bir sûfîde olması gerekene işâret eder. ancak Mevlânâ'nın buradaki diğer sûfîlere nazaran mümeyyiz vasfı bu 3 tavrı en mükemmel bir tarzda kendisinde bir'leştirmesi ve ifâde etmesidir. Bu ifâdelendirmenin yeniliğinden bahsedilebilir. Ancak bu yenilik, Ocak'ın söylediği gibi "yepyeni bir sistem" denilmesine imkân vermez. Zira Mevlânâ bir gelenek içinde konuşur ve geleneği kendi dil ve düşüncesiyle yeni-den ifâde eder.

geleneğindeki delâletleri olan uzak sebep olarak isimlendirdiğimiz zühd-riyâzet, melâmetî ve vahdet-i vücûd tavırlarıdır. Bu tavırlar aynı zamanda tarih boyunca ortaya çıkmış temel sûfî tavırları kuşatması anlamında efrâdını câmi tavırlardır. Sûfî tavırları 'resm' eden tarîkat tasniflerinden en meşhûr olanı, tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şuttâr denilen üçlü tasniftir. Tarîk-i ahyâr, hayırlı insanların yolu anlamında olup, bu yol ile mizacları arasında mutabakat görenlerin temel tavrı, zühd, ibâdet ve taatta dâim olmaktır. Tarîk-i ebrâr iyi insanların yolu anlamında olup, mücâdele ve riyâzetle Hakk'a vâsıl olanların yolu ve tavrıdır. Tarîk-i şuttâr ise aşk, muhabbet, vecd ve cezbe yoludur. Aşk ile Hakk'a vâsıl olmak isteyenlerin yoludur.[142] İbn Arabî Fütûhât'ta bu üçlü tasnifi dörde yükseltir. Buna göre tarîk-i ahyârda olanlar âbidler zümresi; tarîk-i ebrâr zâhidler; tarîk-i şuttâr ise sûfîlerdir. Dördüncüsü ise İbn Arabî'nin kendisinin de bulunduğu tarîk-i irfân ya da tarîk-i tahkîk diyebileceğimiz ehl-i keşf ve'l-vücûd, marifet ehli, muhakkik sûfiler zümresidir ki, Hakk'tan ibâret olan Varlık hakkında marifet elde etme tavrıdır.[143] Bu tavra sâhip olmak ise ancak aşk ile gerçekleşir. İbn Arabî en üstte yer alan dördüncü tavra sahip olanlara melâmetîler demektedir. Üçlü ve dörtlü tasnif ile Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesini oluşturan üçlü yapıdaki yakın sebep ya da çevre arasında bir telfike gidersek, zâhirî seviyede Mevlânâ babası ve Muhakkik Tirmizî vasıtasıyla Kübrevi gelenekten gelen tarîk-i ahyâr ve tarîk-i ebrârı, Şems-i Tebrîzi'den gelen tarîk-i şuttârı ve Sadreddin Konevî vasıtasıyla İbn Arabî'den gelen tarîk-i irfânı kendisinde cem' etmiştir.

İsmâil Ankaravî'ye göre bâtınî seviyede bu sûfîlerin tümü söz konusu tarîkleri kendilerinde bulundurmaktadırlar. Ankaravî Mevlevîliğin tarîk-i şüttâr yani aşk yolu olduğunu belirtir. Dolayısıyla tarîk-i ebrâr ve ahyârdan daha ileri seviyededir. Aşk tasavvufta en üst mertebede yer alır. Zira tüm sıfatların tecrid edilip zat olunduğu mertebedir. Bu itibarla melâmet mertebesiyle aynı seviyede yer alır. Tarîk-i şüttâr melâmet yoludur. Ankaravî'ye göre Mevlânâ aynı mertebenin farklı isimleri olan aşk, melâmet ve irfânı kendisinde cem' etmiştir. Bu sebeple de ricâlullah, Allahîler ya da ehlullah zümresine dâhil olmuştur. Allah ismi Zat ismi olarak tüm isimleri kendisinde cem' etmesi hasebiyle bu isimle müsemmâ olan insan "zât" olmuş demektir ki Allâhî denmeye hak kazanmıştır. "her kim ki Allah'ı gördü, Allah'a mensûbtur. Her kim o deryâyı gördü o kimse balıktır (mâhî)" beytinin şerhinde Şârih şöyle diyor: "Mâhîlerden murâd enbiyâ ve evliyâdır. Ve "enbiyâ ve evliyâya mâhî tabiri ne mülâbese iledir" dersen,

[142] Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 26-27.
[143] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 16-18.

her kim ki ol bahr-i vahdeti gördü ve deryây-ı hakîkate dâhil oldu, ol kimse ‘inde’l-‘urefâ mâhî-i deryây-ı ilâhîdir. Ve her şol kimse ki Allah’ı basar-ı basîretle gördü ve dîde-i serîretle müşâhede kıldı ol kimse ehlullahdır. Yani Zât-ı ilâhiyyeyi ma‘a cemî‘-i sıfâtihi mezâhir-i kevniyyede müşâhede kılan kimselere ehlullah derler ve Allahîler ta‘bîr ederler. Allah’ın ehli bu müşâhedenin sahibleridir. Amma onların ebrâr ve ahyârdan kerâmât ve havârık-ı âdâta vâsıl olan evliyâdır. Onlara ehl-i kerâmet ve ehl-i velâyet tabir olunur. Her ehl-i kerâmet Allah ehli olmaz.”[144]

Ankaravî ricâlullahın diğer adının ricâlu’l-gayb olduğunu söyler. Ricâlu’l-gaybın en başta gelen özelliği âlemde Hakk’ın kendilerine verdiği yetkilerle tasarrufta bulunmalarıdır. Dolayısıyla gaybın görünmezliği paralelinde ricâlu’l-gayb da insanların nazarından gizlenmiştir. Gizlenmeleri sıfatlarından soyunup zat olmaları hasebiyledir. İnsanların maddî ve manevî ihtiyaçlarını teminde tasarruf sahibi olan ricâlullah vefat ettiklerinde yerlerine daha düşük mertebede olan ebrâr ve ahyârdan bir kimse geçer.[145]

Mevlânâ’nın bu sûfî tavırları kendisinde cem’ etmesi İsmail Ankaravî’nin hayatını taksim ettiğimiz şekilde 3 safhada gerçekleşmiştir. Zühd ve riyâzet tavrını çocukluğunda babası Bahâeddin Veled’den, gençliğinde ilk mürşidi Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî’den aldığı seyr ü sülûk ve ilim tahsili döneminde; aşk ve melâmet tavrını orta yaşlarında Şems-i Tebrizî’den aldığı bir tür meşihatlik döneminde; tahkîk tavrını ise özellikle Şems’in kayboluşundan sonra dostluğunu pekiştirdiği Sadreddin Konevî ve çevresinden aldığı meşihatliğin son döneminde tahakkuk ettirmiştir. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi bu tavırlar zaman içinde birbirinin yerine kâim olan ve birbirlerini dışlayan tavırlar olmayıp, sadece Mevlânâ’nın şahsında ve düşüncesinde zamansal süreç içinde baskın olan tavırlardır ve O’nda ayrılmaz bir bütünlük meydana getirirler.

Şimdiden ifâde etmek gerekirse İsmâil Ankaravî’ye göre Mevlânâ bu üç sûfînin sohbetinde bulunduğu için üç sûfî tavrı da kendisinde derlemiştir. Ankaravî’ye göre Mevlânâ çocukluğunun ilk dönemlerinde babası Bahâeddin Veled’in gözetiminde ilk sufî terbiyesini almıştır. Babası vefât ettikten sonra terbiyesini Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî devam ettirmiştir. Tirmizî babasının halîfesidir. Halîfesi olması hasebiyle babasının âlim-vâiz ve mürşid kimliğini devam ettirmiştir. Ankaravî bu kimliği “zâhirleri ulûm ve hikemle âreste ve bâtınları fakr ve fenâ ile peyrâste, sırr-ı fakr ve fenâ’ın ´iyân

---

[144] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 479.
[145] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 529.

olmadığı bir bî-vücûd kâmil" şeklinde tanımlar. Baskın sûfî tavır zâhire göre hükmedileceği için zâhid tavrıdır. Ancak Muhakkik Tirmizî'nin zâhid olması âşık ve ârif olmadığı anlamına gelmemektedir. Tirmizî'nin vefâtından sonra Mevlânâ şeyhinden deruhte ettiği müderris ve vâiz kimliğini Konya'da devâm ettirmektedir. Mevlânâ'nın "âşık" olması ise melâmetî tavra sâhip olan Şems-i Tebrîzî ile gerçekleşmiştir. Aşk ya da maşukluk ile melâmet (ihlâs) birbirini gerektiren iki mertebe olması hasebiyle Ankaravî'ye göre mürşid-i kâmilin mertebesidir. Dolayısıyla Mevlânâ Şems'ten sonra Muhammedî mertebe olan mürşid-i kâmil mertebesine erişmiştir. İsmâil Ankaravî, İbn Arabî-Sadreddin Konevî ile Mevlânâ'nın Muhammedî mertebede bulunduklarını ve bu mertebeden söz ettiklerini belirterek aralarında muğâyeret değil ´ayniyyet olduğunu söyler. Ancak bu mertebeyi farklı dile getirdiklerini de vurgular.

İsmail Ankaravî'ye göre Mevlâna'nın tevârüs edip cem´ ettiği bu üç sûfî tavır *Mesnevî*'deki tasavvufî düşüncenin 3 bölümüyle paraleldir: 1. Babası ve halîfesinden tevârüs ettiği zühd ve riyâzet tavrı ki seyr ü sülûka (tasavvufî ahlâk) işâret etmektedir. 2. Şems'ten tevârüs ettiği insân-ı ma´şûk ve melâmet tavrı ki seyr ü sülûkun nihâyeti olan mutlak vahdet (tevhîd-i zâtî) ya da fenây-ı mutlak derecesidir (değerden bağımsız olduğu için ahlâkın konusu değildir). 3. Sadreddin Konevî ile sohbetlerinin bir neticesi olan tahkîk tavrı ki vahdet-i vücûd düşüncesine işâret etmektedir.

Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce geleneğindeki yerinin tespitinde birbirini ikmâl eden bu 3 sûfî tavrı ve tavırların ortaya çıkaran yakın ve uzak sebepleri târihsel açıdan sırasıyla tahlîl edelim ve tarîhî açıdan bu tavırların İsmail Ankaravî düşüncesindeki karşılıklarını tespit edelim:

3.3.1. Bahâeddin Veled- Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizi: Seyr ü Sülûk (Horasan[146] Tarîkat Anlayışı: Ahmed Gazzâlî ve Necmeddin Kübrâ Etkisi)

Mevlânâ, zühd ve riyâzet tavrına babası Sultânü'l-ulemâ Bahâeddin Veled ve O'nun halîfesi Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî vasıtasıyla mirasçı olmuştur ve bu sebeple İsmâil Ankaravî'nin sıklıkla vurguladığı sünnî esaslara dayalı zühdî yaşantısını hayatının sonuna kadar muhafaza etmiştir. Nitekim babasının *Maârif* adlı kitabını ölünceye kadar elinden düşürmediğini, ilk dönemlerde Maarif'ten takrirlerde bulunduğunu bizzat Eflâkî kaydetmektedir.[147] Hatta Eflâkî Mevlânâ'ya dair kaydettiği ilk menkıbede "baba oğulun sırrıdır" anlayışı gereğince "Hüdâvendigâr sözü de Bahâ Veled'indir" diyerek aralarındaki ilişkinin baba-oğul ilişkisinin ötesinde bulunduğunu belirtir. Fakat Mevlânâ'daki bu tavır çeşitli sebeplerle Abdülbâki Gölpınarlı gibi bazı uzmanlar tarafından görmezlikten gelinmiş, tasavvufî düşünce ve şahsiyeti sadece Şems-i Tebrîzî faktörü ile açıklanmak istenmiştir. Oysa bizzat Mevlânâ "eğer Hz. Mevlânây-ı Büzürg (babası) birkaç yıl daha hayatta kalsaydı, ben Şems-i Tebrîzî'ye muhtaç olmayacaktım" demiştir. Eflâkî'nin bu sözü aktarması Şems'in şahsına yönelik Konya'daki spekülasyonlardan dolayı Mevlânâ üzerindeki malum etkisini zayıflatma maksadı taşıma ihtimalini akla getirmekle beraber, tarihsel metinler Mevlânâ'nın ilk tasavvufî birikim ve tavrını açık bir şekilde babası ve halifesinden aldığı veya onların buna vasıta olduğu yönündedir.

Eflâkî ve Sipehsâlâr'ın rivâyetine göre Bahâeddin Veled Ahmed Gazzâlî'den intikal eden tarîkat hırkasını giymiştir ve böylece tarîkat nisbeti Ahmed Gazzâlî'ye

---

146 Horasan tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer lan çok geniş bir coğrafî bölgenin adıdır. İslâm coğrafyacılarına göre genellikle Horasan, doğudan Huttel (Tacikistan'da Kul´ab çevresi), Gur (Orta Afganistan) ve kısmen Sicistan (Sistan), güneyden Deştilût ve Kirman ile Rey arasındaki Fars toprakları; batıdan Deştikevir'in batı kısmı ve Taberistan ile Cürcân; kuzeyden de Türkmenistan'ın bir bölümü, Harizm ve Maverâünnehir tarafından çevrilmiş geniş bir bölgedir. Bu geniş alan "ümmühât" denilen Nişabur, Merv, Belh ve Herat merkezleri etrafında yer alan dört büyük bölge olarak da tasvir edilir. Bu itibarla Horasan Mâverâünnehirin bir kısmını içermektedir. Mâverâünnehir ise, genel kullanımda Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye İslâm târihçi ve coğrafyacıları tarafından verilen isimdir. Modern dönemde Mâverâünnehir Ceyhun (Amuderya) ile Seyhun (Siriderya) nehirleri arasında kalan yaklâşık 660.000 km2'lik coğrâfî bölgeyi ifâde etmek için kullanılmaktadır. Müslümanların ilk fetih yıllarından itibaren Horasan'ın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla Horasan Mâverâünnehir'i de içine alacak genişliktedir. Ancak III. (IX) asırda Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir, Horasan'dan ayrı bir statüye sahip olmuştur. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234. Bu itibarla Yesevîliğin ilk neşv ü nemâ bulduğu bölge Buhara ve Semerkând'ı içine alan Mâverâünnehir bölgesidir. Fuad Köprülü'de Horasan ve Mâverâünnehir adları kesin bir coğrafî sınırlamayı içerecek şekilde kullanılmamaktadır. Horasan tasavvuf anlayışının piri olarak gördüğü Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)'yi Horasan sûfîleri içerisinde görür. Oysa Mâverâünnehir sûfîleri içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu tasavvuf anlayışı daha sonraları Mâverâünnehir'in güneybatısında yer alan ve İran-Afganistan topraklarının büyük kısmını kuşatan Horasan bölgesine Kübrevîler ve Melâmetî tavırdaki sûfîler aracılığıyla yayılacaktır.

147 Eflâkî, I, 176.

erişmektedir. Hamdullah Müstevfî (ö. 750/1350)'nin *Târîh-i Güzîde*'si ve etkisi altında olan kaynaklara göre Kübreviliğin pîri Necmüddin Kübrâ (şehit düşmesi 618/1221)'nın terbiyesi altında yetişmiş ve halîfesi olmuştur.[148]

Mevlevî silsilesini kaydeden kaynaklar, Mevlânâ'nın sûfî tavrına kaynaklık eden tarîkat silsilesini daha çok üç kısma ayırmışlardır: Ahmed Gazzâlî'ye dayanan silsile, Necmeddin Kübrâ'ya dayanan silsile, Ahmed Gazzâlî ve Necmüddin Kübrâ'yı birleştiren silsile.

İsmâil Ankaravî, her hangi bir silsile aktarmadığı halde Mevlevî silsilenin Hz. Ali'ye dayanması açısından Halvetî silsilesiyle birleştiğini söyler. Gölpınarlı'ya göre Ankaravî ilk silsileyi câmi´ olan üçüncü silsileyi kabul etmiştir. Öncelikle ilk iki silsileyi ele alalım:

3.3.1.1. Birinci silsile (Ahmed Gazzâlî):

Eflâkî'nin Menâkıbnâme'nin en sonunda kaydettiği ve Mevlevîlerce benimsenen Ahmed Gazzâlî'ye dayanan silsiledir. Hz. Ali'ye dayanan silsile Cüneyd Bağdâdî'den sonra şöyle devam eder: Cüneyd Bağdâdî- Ebû Bekr-i Şiblî- Muhammed Zeccâc- Ebû Bekr-i Nessâc- AHMED GAZZÂLÎ- Ahmed Hatîb-i Belhî (Bahâeddin Veled'in dedesi)- Şemsü'l-eimme Serahsî- Bahâeddin Veled-Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî- Mevlânâ.[149] Sipehsâlâr ise Mevlânâ'nın Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'den, onun da Bahâeddin Veled'den, Bahâeddin Veled'in babasından (Hüseyin Belhî) ve Ahmet Hatîbî'den feyz aldığını ve silsilenin Ahmed Gazzâlî'ye ulaştığını söyler.[150] Sipehsalâr Eflâkî'den farklı olarak silsilede Serahsî'yi zikretmez.

Abdülbâki Gölpınarlı, Serahsî'nin kızı Firdevs Hatun'un Bahâeddin Veled'in kayınvâlidesi olduğunu belirtir. Bu bakımdan 483/ 1090'da vefat eden Serahsî'nin damadının halifesi olmasını ve 628/1231'de vefat eden Bahâeddin Veled'in ondan feyzalmasını imkânsız görür. Haddizâtında Hanefî tabakatında mühim yeri olan ve yazdığı *el-Mebsût*'uyla kendisinden sonraki özellikle Hanefî fürû ve usûl düşüncesini etkileyen Serahsî'nin tasavvufla yakından bir alâkası olmadığını iddia eder. Bununla

---

148 Hamdullah-ı Müstevfî, *Târîh-i Güzîde,* ed. E.G.Brown, Leiden 1910, I, 789.

149 Eflâkî, II, 599; A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 631; Şerifzâde Mehmed Fâzıl Paşa, *Şerhü'l-evrâdi'l-müsemmâ bi Hakâyık-ı Ezkâr-ı Mevlânâ*, İstanbul 1283/1853, 356; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 202.

150 Sipehsâlâr, 18.

birlikte Mevlevîler silsileyi sayarken "'an latîfeti Şemsi'l-eimme (Şemsü'l-eimme'nin rûhâniyyetinden)" diyerek Gölpınarlı'ya göre açığı kapatmaya çalışırlar.[151]

Herhangi bir Mevlevî silsilesini sonradan yapılan bir uydurma (?) olduğu için kabul etmeyen Gölpınarlı, birkaç açıdan Serahsi ile ilgili yukarıdaki düşüncesinde hatalıdır. Birincisi bu silsileyi kaydeden Eflâkî'nin Bahâeddin Veled ile Serahsî arasında yer alan ve Sipehsâlâr'ın belirttiği Bahâeddin Veled'in babası Hüseyin b. Ahmed Hatîbî'yi yazmayı unuttuğu muhtemel kabul edilirse, Gölpınarlı'nın ileri sürdüğü tarihsel süreklilikteki kırılma problemi kendiliğinden ortadan kalkar. Nitekim Sipehsâlâr, silsilede Serahsî'yi zikretmez ama tarihsel açıdan tutarlı bir şekilde silsileyi Ahmed Gazzâli- Ahmed Hatîbî- Hüseyin b. Ahmed Hatîbî- Bahâeddin Veled- Mevlânâ şeklinde ortaya koyar. Gölpınarlı'nın ikinci hatası -Eflâkî'nin silsilesini kabul ettiğimizde- tarîkat silsilelerinde yatay düzeyde tarihsel devamlılığın çok da aranmadığına itibar etmemesidir. Nitekim Mevlevîlikte olduğu gibi Nakşîbendîlikte de silsile pir Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389)'den Abdülhâlik Gücdüvânî (ö. 617/1220-21)'ye atlar. Nitekim Şâh-ı Nakşibend üveysîi usûlle Gücdüvânî'nin manevî terbiyesinde yetişmiştir. Bu ise şeyh-i kâmilin bedeni öldükten sonra ölümsüz ruhâniyyetiyle her hangi bir kimsede tasarrufta bulunma düşüncesiyle açıklanabilir. Mevlânâ bu vâkıâyı bir misâlle şöyle anlatır: "Benim gidişimden dolayı üzülmeyin. Hallâc-ı Mansûr'un nûru 150 yıl sonra Ferîdüddin Attâr'ın rûhunda tecelli etti ve onun mürşidi oldu. Hangi durumda olursanı olun benimle olunuz ve beni hatırlayınız ki her ne durumda olursam olayım size yardım edeyim"[152] Gölpınarlı pozitivist bir yaklaşımla bu düşüncenin tahakkuk imkânını reddeder. O'na göre tarihsel devamlılık olsun ya da olmasın tüm silsileler sûnidir. Aslında bu düşünce Mevlânâ'nın her hangi bir sûfî gelenekten beslenemeyeceğine, zira O'nun tüm sûfî tavrının sadece Şems-i Tebrîzî ile neşv ü nemâ gösterdiğine matuf bir düşüncedir ki anakronik bir yaklaşım olup, tarihsel gerçeklikten uzaktır. Diğer taraftan Gölpınarlı'ya göre tarihselci bir yaklaşımla silsiledeki kopukluk silsilenin reddedilmesini intâc eder. Gölpınarlı silsilede kopukluk olmasa bile silsilenin her hangi bir kendinde değeri olduğuna da inanmaz. Oysa tarîkat silsilelerine her ne kadar tarihsel tutarlılık açısından yaklaşırsak yaklaşalım nefsü'l-emrde tarîkattaki mürîdin silsiledeki meşâyihin rûhâniyyetinden istifâde etme fonksiyonunu icrâ etmesi söz konusudur. Öte yandan düşünce tarihçileri için bir sûfînin hangi düşünce kanallarından beslendiğinin tespit edilmesinde birincil kaynak

---

151 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 202

152 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 637.

olacağı gibi, o sûfînin tasavvufî düşünce tarihindeki yerinin belirlenmesinde öncelikle dikkate alınması gereken materyallerdir. Bu açıdan silsileler sûfînin hangi tasavvufî geleneklerden beslendiğini gösteren vesikalardır.

Gölpınarlı, Serahsî'nin tasavvufî bir kimliğe sâhip olmadığını ve silsilede yer almasının makul olmadığını ve dolayısıyla da silsilenin geçersizliği neticesine varır. Serahsî'nin adına sûfi tabakâtlarında rastlanmaması bu neticeyi ilk planda doğrular niteliktedir. Ancak Eflâkî Serahsî'yi sûfî kimliğiyle şöyle tanımlar: "Şemsü'l-eimme, ârifler ve sûfîler tabakasındadır. Her fenden nefis kitaplar tasnif etmiştir ki onları hiçbir âlim rüyâsında dahî görmemiştir. O asrın ulular öyle münâsib görmüşler ki bu kitapları âşikâre etmeyeler. Böylece nebîleri katledenlerle velîlere deccâllik edenlerin eline düşmeye, fitne kopmaya."[153] Eflâkî'nin demek istediği Serahsî'nin tasavvufî sırlarla ilgili bir çok kitap telif ettiği ancak bunların zamanın sûfî ve âlimlerince saklandığıdır. Bu veriyi destekleyecek elimizde herhangi bir başka kayıt olmasa da, Serahsî'nin sûfî çevrelerle akrabalık derecesinde yakın ilişki içerisinde olduğu sâbittir. Zira Bahâeddin Veled'in dedesi Ahmed Hatîbî'nin annesi, Serahsî'nin kızı Firdevs Hâtundur.[154]

Hanefî bir fakîh olarak Serahsî'nin Mevlevîlik silsilesinde yer alması diğer yandan Mevlânâ ve âilesinin Hanefî fıkıh geleneğini ve bunun paralelinde Mâturîdî itikadı anlayışıyla çelişmeyecek bir düşünceyi tevârüs ettiğine işâret eder. Daha önce de belirttiğimiz gibi İsmail Ankaravî'nin tasavvufî düşünce ile Hanefî fıkhı ve Matûrîdi kelâm düşüncesi, diğer bir ifâdeyle Ehl-i Sünnet anlayışını birbiriyle nihâî planda çelişmeyecek seviyede uzlaştırma arayışı, kaynağını Mevlânâ ve yakın çevresinden almaktadır. Nitekim Ankaravî Hanefî-Maturîdî geleneğin hâkim olduğu Osmanlı kültür havzasında yetiştiği gibi Serahsî'den Mevlânâ'ya uzanan silsiledeki sûfî şahsiyetler de Mâverâünnehir'de teşekkül eden Hanefî-Mâturîdî gelenek içinde bulunmuş ve faaliyet göstermişlerdir. Bahâeddin Veled ve âilesinin doğum yeri Belh ve çevresi Hanefî-Mâturîdî anlayışın merkezlerinden birisi olduğu malumdur. Bu itibarla Bahâeddin Veled devrinin önemli Hanefî fakihlerinden birisi olarak kabul edilir.[155] Eflâki'nin rivâyeti Mevlânâ'nın İmâm Mâtûrîdî'yi bir mütekellimden çok sûfî kimliğe dönüştürüp öne çıkardığının kanıtlarından biridir. Nitekim Eflâkî de aynı tavrı Serahsî'ye bakışında uygulamıştır. Eflâki der ki: "Şeyh Mâturîdî'ye dediler ki: "Ne istiyorsun (ما ترید)?" Cevap

---

[153] Eflâkî'den naklen B.Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 74 not 16.
[154] Eflâkî, 165-8.
[155] Franklin Lewis, 14-18.

verdi: “bir şey istememeyi istiyorum”[156]

Serahsi bağlantısıyla Mevlânâ’nın ve Sultan Veled’in tevârüs ettiği Hanefîlik O’nu Hanefî tabakâtına dâhil etmiştir.[157] Nitekim Mevlânâ Eflâkî’nin kaydettiği şekilde babasının vefâtından iki sene sonra emânet edildiği Burhâneddin Muhakkik Tirmîzî’nin emri ile İslâmî ilimleri tahsîl için Halep’e gitmiş; Hanefî fıkhının öğretildiği başlıca merkezlerden biri olan Haleviyye medresesinde Burhâneddin Ebü’l-Hasen-i Belhî ve Kemâleddin b. Adîm’den Hanefî fıkhı ve diğer ilimleri tahsil etmiştir.[158] İsmâil Ankaravî de pîrinin izini takip ederek Mısır’a ilim tahsîli için gitmiştir. Mevlânâ Şâfîi olan Şems-i Tebrîzî ile karşılaştıktan sonra da amelde Hanefî uygulamayı sürdürmüştür.[159]

Ahmed Gazzâlî’ye dayanan silsileyi dikkate aldığımızda Mevlânâ’nın tasavvufî düşünce tarihinde öncelikle Ahmed Gazzâlî etkisi altında olduğunu ileri sürebiliriz. İmam Gazzâlî’nin küçük kardeşi olan Ahmed Gazzâlî tasavvufta ağabeyinden farklı bir tavra sâhiptir. İmam Gazzâlî ilim, marifet, muâmelât ve ahlâkî kâidelere öncelik tanıyan bir tasavvuf anlayışını hâkim kılmaya uğraşırken, o aşk ve vecde önem veren bir sufî tavrını benimseyip yaymaya çalışmıştır. Mevlânâ ikisini şu şekilde değerlendirir: “İmam Muhammed Gazzâlî bütün insanların bilgini olmuştur. Eğer onda Ahmed Gazzâlî gibi aşktan bir zerre olsaydı, daha iyi olurdu ve Muhammed’in yakınlık sırrını Ahmed gibi bilirdi. Çünkü dünyada aşk gibi bir üstâd, bir mürşid yoktur. Aşkı seç aşkı ki sen de seçilmiş bir insan olasın. Sana en sağlam fikir aşk verir.”[160]

Sevânihu’l-uşşâk adlı eseriyle Farsça *Mesnevî*sindeki görüşleriyle kendisinden sonraki Hakîm Senâî, Rûzbihân Baklî, Ferîdüddin Attâr, Fahreddin Irâkî gibi büyük sûfîler üzerinde müessir olmuştur. Talebesi Aynu’l-kudât Hemedânî, *Temhidât* ve *Levâih*, Irâkî’de *Leme’ât* adlı eserlerinde *Sevânih*’i örnek almışlardır. Gazzâlî’nin bu anlayışı Mevlânâ ve İbnü’l-fârız’da en yüksek seviyesine ulaşmıştır.Tasavvufî hayatın esasını semâ, aşk, vecd, cezbe ve şevkten ibâret görenler Ahmed Gazzâlî’yi İmâm Gazzâlî’den

---

156 Shams al-Diin Ahmad-e Aflaakii, *The Feats of the Knowers of God (Manaaqeb al`aarefiin)*, trc. John O’Kane, 2002, 274. Mevlânâ’nın Mutezile ve Şia’ya düşünce seviyesinde karşıtlığı, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

157 Kureşî (696-775/ 1296-1373) Hanefî tabakâtında Mevlânâ için şu ifâdeleri kullanır: “Hanefî mezhebinde âlim idi. Fıkıhta geniş bir bilgisi vardı. Hılâf ilminde ve bir çok ilimde âlimdi.” Kureşî, *Cevâhirü’l-muziyye fî Tabakâti’l-hanefiyye*, Matbaa-i İsa el-Bâbî 1979, III, 343; Sultan Veled ile ilgili ise “İmâm, fakîh idi. Babasının vefâtından sonra Konya’daki medresede ders verdi ve babasına tâbi olarak kendisini medresede tedristen tecrîd ett.” *A.g.e.*, I, 313.

158 B.Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 139-148.

159 Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1369 hş. / 1990 m., 182. Şems der ki: “Meselâ ben Şâfîîyim. Ancak Ebû Hanife mezhebinde öyle bir şey buldum ki, eğer kabul etmezsem tartışma ve kargaşa çıkar.”

160 Eflâkî, I, 408.

üstün kabul etmişlerdir. Âlemde olup biten her şeyi metafiziğe dayalı bir aşk anlayışı ile îzâh eden Ahmed Gazzâlî ilâhî aşk ekolünün de en önemli halkalarından biri ve hatta başlangıcıdır. O aşkı ilâhî bir sıfat olarak îzâh eden ve insan-âlem arasında iritbat Kur'ân diğer sûfîlerin aksine bu sıfatı Zat ile aynîleştirmiştir. Bu itibarla aşk mertebesi mutlak tenzih mertebesi olan Zât mertebesidir. Dolayısıyla mutlak hakîkat aşktır.[161] Gazzâlî semâ'ı kendisine tasavvufî erkân olarak benimsemiş ve bu itibarla Mevlânâ'nın semâ yapmasında dolaylı bir tesirde bulunmuştur. İbn Hacer, Yusûf Hemedânî'nin onun hakkında "Semâ meclisinde baş aşağı ayakları havada devrân ettiğini gördüm" dediğini nakleder. Gazzâlî'nin *Bevâriku'l-ilmâ'* adlı eseri semâ'ın haram olduğuna dair yöneltilen eleştirileri cevaplamak üzere kaleme alınmıştır. Eser daha önce belirttiğimiz şekilde İsmail Ankaravî tarafından *Risâletü't-tenzîhiyye*'de kısaltılıp tercüme ve şerh edilmiştir. Ahmed Gazzâlî'nin bir diğer özelliği vâiz ve hatîb olmasıdır. Nitekim sûfî-vâiz kimliği kendisinden talebesi Ahmed Hatîbî'ye, ondan Bahâeddin Veled , Muhakkik Tirmizî ve Mevlânâ'ya geçmiştir.[162]

Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânih*'i ile *Tecrîd fî kelimeti't-tevhid*'i aşk-marifet ikilemi söz konusu olduğunda birbirinin paralelinde aynı düşünce tavrını yansıtan eserler olarak görülebilir. Belirttiğimiz gibi Gazzâlî'ye göre aşk Hakk'ın Zat'ına delâlet eder. Zât ise mutlak tenzih mertebesindedir ve mutlaklığı içinde her hangi bir sıfatla nitelenemez. Dolayısıyla aşk bir sıfat değildir. Tüm ârızî tecellinin ya da hallerin kaynağı olması hasebiyle Zat'ın kendisi (Zâtî tecellî) ve/veya mutlak hakîkat ve cevherdir. Sevânih'in ilk faslında bunu şöyle açıklar: "Aşkın yönelişindeki çeşitlilikler ârızîdir. Doğrusu onun hakîkatinin yön ve yönelişlerle irtibâtı yoktur. Aşkın aşk olması için yönünü her hangi bir yöne çevirmez."[163] Gazzâlî'nin Sevânih'teki diğer ifâdeleri de aşkı aşk-maşuk ilişkisi dolayımında Divân şâirlerinde görülen türden mecâzî bir dille açıklamaktan ziyâde aşkı ontolojik bir hakîkat olarak görmeye delâlet etmektedir. Ancak O, İbn Arabî'de gördüğümüz şekilde bir tasavvufî ontoloji (vahdet-i vücûd) kurmaya yönelmez. Ancak aşk anlayışı felsefî zeminde böyle bir ontolojiye dayanır. Gazzâlî'nin eserinde ısrarla vurguladığı aşkın teşbîhî değil tenzîhî bir mâhiyete sâhip olduğudur. Aşk mutlak tenzih olması hasebiyle de Hakk'ın Zat'ıdır. Zat ise mutlaklığı içerisinde bilinemeyen, tasavvur edilemeyen ve tanımlanamayandır. Dolayısıyla aşk da her hangi bir şekilde tasavvura

---

161 Ahmed Gazzâlî, *Aşkın Halleri* (Sevânihu'l-uşşâk), trc. Turan Koç-M.Çetinkaya, İstanbul 2004, 9-13.

162 Hayatı ve Eserleri için bkz. Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzâlî", *DİA*, II, 70.

163 Ahmed Gazzâlî, *Aşkın Halleri*, 21.

konu olamayandır. Tasavvura konu olmaması onun dilde mecâzen bulunmasını iktizâ etmektedir. İbn Arabî'nin Varlık hakkındaki hükümleri de bu şekildedir. Ahmed Gazzâlî Varlık mecâzı yerine aşk mecâzını kullanır. Ancak ondaki baskın tavır İbn Arabî'deki gibi tenzih-teşbih dengesini daima gözetmekten ziyade tenzihe yani Zat'a vurgu yapmaktır. Zira teşbih obje ile suje ikiliğini ve ikisi arasında bir irtibat kurma vechini gerektirir. Oysa tenzihte her hangi türden bir ikilik ve irtibat kurma söz konusu değildir.İrtibâtın olmadığı yerde ise bir bilgi (marifet) tahsili olamaz. Dolayısıyla aşk bir marifet konusu değildir. Zira Zat'tır. Zat ise bilinemez. İbn Arabî'ye göre aşk marifetten üstündür. Zira "Ben gizli bir hazine idim. Âşık oldum ki bilineyim." Anlayışı içinde aşk marifeti önceler. marifet şâyet Tanrı ile âlem ya da âlemin özü olan insan arasındaki benzerlik ilişkisinin kurulmasından sonra ortaya çıkan bir netice ise, marifeti (ilm-i ilâhî) önceleyen aşktan böyle bir netice hâsıl olmaz. Çünkü aşk marifete konu değildir ve bilinemez. Zira Zat mertebesidir. Zat ise her hangi bir ikilik ve iki şey arasındaki irtibatla kayıtlı değildir. İbn Arabî metinlerinde gâlib yönelim marifet denilen Tanrı-insan ilişkisine dayalı hikmetleri kesbetmek iken, Ahmed Gazzâlî de bilinemeyen bir aşk düşüncesine vurgu hâkimdir. Bu tavır Mevlânâ'ya sorulan "aşk nedir" sorusuna verdiği cevaptaki "aşk bilinemez. Ancak benim gibi olursan (âşık) anlayabilirsin" tavrına benzer. Nitekim âşık Zattan ibârettir. Ve Zat mutlak olarak bilinemez. Ancak Zat olmak gerekir. Ahmed Gazzâlî'deki aşk çerçevesindeki bu tenzîhî tavır, tevhidi açıkladığı *Tecrîd fî kelimeti't-tevhid* adlı eserine de yansır. Nitekim isim ve sıfatların birliği olan tevhid, tecrid ve tefride göre hiyerarşik açıdan aşağı seviyede yer alır. Aslolan tevhid değil tecrid ve sonrasında Zat'ın ferdiyyetine delâlet eden tefriddir. Tefrid mutlak açıdan tenzihdir. Onun çokluk ifâde eden isim ve sıfatlardan tenzihidir. Tevhid marifete mevzû olan isim ve sıfatların (nisbetlerin) birlenmesi (vahdet) iken, tecrid birlik kaydından soyutlanıp biricik olanı (ahadiyyet) tespittir. Biricik olan ise ferddir -ki tefridin neticesidir- mutlak Zat'tır.[164] *Sevânih* ile *Tecrid fî Kelimeti't-tevhid* arasında paralellik kurduğumuzda Ahmed Gazzâlî aşkta tefrid anlayışına sâhip olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayış Mevlânâ'nın *Divân-ı Şems-i Tebrîzî*'si söz konusu olduğunda sürdürülen bir tavırdır. Ancak Mevlânâ eserlerinde Ahmed Gazzâlî'ye herhangi bir atıfta bulunmaz. Mevlânâ'nın referansları bu konuda Ahmet Gazzâlî'nin tesiri altında bulunan Senâî, Attar ve Irâkî'yedir.[165] Ancak bu tesir tasavvufî düşünce seviyesinde söz konusudur. Tarihsel açıdan ise Bedîüzzaman

164 Mehmed Fevzi Efendi, *et-Tefrîd fî Tercemeti't-tecrîd (Mustafa Özdamar'ın "Ahmed Gazzâlî ve Tevhidde Tecrid" adlı kitabı içinde)*, İstanbul 1997, 48-88.

165 Senâî ve Attar'ın Mesnevî sâhibi olmaları itibâriyle Mevlânâ üzerindeki etkilerini Mevlânâ'nın Mesnevî'si bağlamında ileride ele alacağız.

Firûzanfer'in ilk dönem eserlerinde ileri sürdüğü şekilde ancak Necmeddin Kübrâ vasıtasıyla muhtemeldir. Annemarie Schimmel ise Bahâeddin Veled'in *Sevânih*'teki aşk doktrininden etkilendiği ileri sürülebileceğini kabul etmekle beraber, oğul Mevlânâ'nın sûfî formasyonunda tesiri olduğunun kanıtlanamayacağını belirtir.[166]

3.3.1.2. İkinci Silsile (Necmeddin Kübrâ):

Mevlevîlikte **ikinci silsile** ise Sultânu'l-ulemâ'yı Necmeddin Kübrâ halîfesi sayanlara göredir ki Hamdullâh-ı Müstevfî'nin görüşüdür: Cüneyd Bağdâdî- Mimşad Dîneverî- Muhammed Dîneverî- Muhammed Bekrî- Vecîhüddin Kâdî- Ebu'n-necib Abdülkâhir Sühreverdî- Ammar Yâsir- NECMEDDİN KÜBRA- Bahâeddin Veled- Mevlânâ. Bu silsileye itibar edersek Mevlânâ Kübrevî tarîkatına mensup bir şeyh ve Mevlevîlik Kübreviliğin devamı olacaktır. Oysa Mevlânâ'nın Kübrevîliği tartışmalıdır.

Necmeddin Kübra'nın sûfîliğe ilgisi ilk kez yaklâşık 573/1177 ve 576/1180 yılları arasında gerçekleştirdiği Mısır seyahati esnasında vuku bulmuştur. Mısır'da Sühreverdiyye tarîkatı şeyhi olan Ruzbihan el-Vazzān el-Mısri'ye mürîd olarak tasavvufî hayata giren Necmeddin Kübra bununla beraber ilk ruhi tecrübesini *Fevāihu'l-cemâl* adlı eserinden öğrendiğimize göre çocukluk devresinde yaşamıştır. Onun sûfî yaşamında dönüm noktasını, Tebriz'de tanıştığı ve Şems-i Tebrîzî'nin de sohbetinde bulunduğu Baba Ferec Tebrizî ile karşılaşması teşkil etmektedir. Baba Ferec Tebrizi Necmeddin Kübra'ya zâhiri ilimlerin tahsilini bırakıp tasavvufî yola girmesini telkin etmiştir. Bir seyahati esnasında Necmeddin Kübra Batı İran'ın Dizful şehrinde İsmail el-Kasrî (ö. 589/1193) adlı bir şeyhle tanıştıktan sonra, şeyhin tavsiyesi üzerine Ebu'n-Necib Sühreverdi'nin tarîkatına müntesip bir sûfî olan Ammar b. Yasir el-Bitlisi'nin (ö. 582/1186) yanında bir müddet kalmıştır. Necmeddin Kübra her iki şeyhin yanında halvette kalmış ve onların ellerinden hırka giymiştir. Ammar b. Yasir el-Bitlisi Necmeddin'i ilk şeyhi Ruzbihan el-Vazzan el-Mısri'ye geri göndermiş; Kübra bu esnada Ruzbihan'ın damadı olmuştur. Uzun müddet Mısri'nin yanında kaldıktan sonra tekrar Ammar el-Bitlisi'nin irşad halkasına giren Necmeddin Kübra, daha sonra şeyhi tarafından mütekâmil bir mürşid olarak Harezm'de irşadla görevlendirilir. Bahâeddin Veled'in Kübrâ'ya intisâbı Harezm'de gerçekleşmiş olması muhtemeldir.[167]

---

166 A. Schimmel, *The Triumphal Sun*, 12-13.

167 Kübrevîlikle ilgili modern kaynaklar Müstevfî'ye dayanarak Bahâ Veled'in Necmeddin Kübrâ halîfesi olduğunda müttefiktirler. Muhammed İsa Walley, "Najm al-Din Kubrā and the Central Asian School of Sûfîsm (The Kubrawiyyah)", *İslamic Spirituality*, New York 1991, II, 80-104; Necmüddin Kübra,

M. 1330'da *Târîh-i Güzîde*'sini telif eden Hamdullah Müstevfî, Kübrâ'nın 12 halife bıraktığını kaydeder.[168] Ancak yedi halifenin adını verir: Mecdüddin Bağdâdî, Sadüddin Hammûye, Raziyyüddin Ali Lâlâ, Seyfüddin Bâherzî, Cemâleddin Gîlî ve Mevlânâ Celâlüddin Bâhâü'd-devle. Müstevfî'nin Bahâeddin Veled ile Mevlânâ'nın adlarını birleştirerek yazması hatalıdır. Zira Mevlânâ'nın Kübrâ halifesi olması târihen imkânsızdır. Mevlânâ'nın Doğu İran'ı terki 9 ya da 12 yaşlarında gerçekleşmiş ve yaklâşık Kübrâ'nın vefatından 20 yıl kadar sonra yani m. 1240 yılına doğru büyük bir şeyh olmuştur. Dolayısıyla hâlihazırdaki tarihsel çelişkinin çözümü, Mevlânâ ile babasının adlarının karıştırılması ya Müstevfî'nin ya da müstensihlerinin yaptığı bir hata kabul etmekte yatmaktadır. Bahâ Veled'in Kübrâ halîfesi olarak kabûlü muhtemelen Müstevfî kaynaklı Kemâleddin Hüseyin Harezmî'nin m. 1432 tarihli *Cevâhirü'l-âsâr*'ı[169] ile Molla Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ünde de[170] söz konusudur.

Mevlânâ üzerine yapılan ilk akademik çalışmalarda Mevlânâ ve babası üzerindeki Kübrevî doktrinlerin etkisi olduğuna dair bir eğilim vardır.[171] Bedîüzzaman Firûzanfer ilk eserlerinden olan *Mevlânâ Celâleddin* biyografisinde Eflâkî'nin kaydettiği silsileye itiraz ederek Bahâeddin Veled ile Ahmed Gazzâlî arasına Şemsü'l-eimme Serahsî ile Ahmed Hatibî'yi dâhil etmekle yanlış yaptığını ileri sürer. Firûzanfer Hamdullah-ı Müstavfî'ye dayanarak Mevlânâ'nın silsilesini Necmeddin Kübrâ'ya dayandırır. Zira Bahâeddin Veled ve âilesinin Belh'ten ayrılma sebebini, daha çok Harzemşah Sultanının Kübrevîlerle iyi geçinmemesi olarak belirler. Nitekim Necmeddin Kübrâ'nın halîfesi Mecdüddin Bağdâdî'yi Sultan Ceyhun nehrine attırarak öldürmüş; olup bitenlere karşı bir diğer halîfe Necmeddin Dâye er-Râzî Bahâeddin Veled âilesi gibi Konya'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Firûzanfer'e göre Sultânu'l-ulemâ'nın Bağdat'a doğru yola çıkatken Nişabur'da Ferîdüddin Attâr ile görüşmesi Necmeddin Kübrâ'nın mürîdleri olması hasebiyledir. Nitekim Şeyh Attâr, Necmeddin Kübrâ ve halifesi Mecdüddin Bağdâdî'nin terbiyesi altında yetişmiştir.[172] Ankaravî'ye göre ise Hallâc'ın ruhâniyyeti altında terbiye gördüğünden üveysîdir. Nişâbur'da Attar, *Esrârnâme*'sini

---

Tasavvufî Hayat- Usûlu Aşere-Risâle İle'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1980, 9-31; Haririzade, *Tıbyanu'l-vesail*, III, 80a-302b; E.Berthels., "Necm-ed-din Kübrâ", *İA*, IX, 163-165; Muhammed İsa Walley, "Najmo'd-din Kobrā and the Kobrawiya Order", *Sûfî*, II (1989), 22-26.

168 Hamdullah Müstevfî, I, 789.

169 Franklin Lewis, 30.

170 A. Câmî, *Nefehâtü'-üns*, 631.

171 E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1902-1924, II, 493.

172 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 814.

Mevlânâ'ya hediye etmiş, Mevlânâ *Mesnevî*'sinde birkaç hikâyeyi *Esrârnâme Mesnevî*'sinden iktibas etmiştir.[173] Sonraki dönemlerinde Bahâeddin Veled ve Muhakkik Tirmizî'nin *Maârif*'leri ile ilgilenen Firûzanfer, Bahâeddin Veled ve takipçilerinin Kübrevîlikle ve doktrinleriyle her hangi bir ilişkisinin olmadığı kanaatine varmıştır.[174] Son dönem Mevlânâ ile ilgili Türk ve İranlı müelliflerin eserlerinde il dönemdeki Kübrevî etkisi iddiası tamamıyla bertaraf edilmiştir.[175] Bahâeddin Veled üzerine en ciddi çalışma yapmış olan Fritz Meier, Bahâeddin Veled'in Necmeddin Kübrâ ile her hangi bir ilişkisinin tarihsel açıdan mümkün olmadığını belirtmektedir.[176] Ahmed Gazzâlî etkisini dikkate almayan Annemarie Schimmel ise Bahâeddin Veled ile Necmeddin Kübrâ arasında yakın bir ilişki olduğuna delil göstermeden inanmaktadır. Her bir eserinde farklı ve birbiriyle çelişik görüşler ileri süren Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*'te Bahâeddin Veled'i Necmeddin Kübrâ'ya dayanan silsilede gösterenlerin rivâyetlerini düzmece olarak nitelerken, *Mevlânâ Celâleddin* biyografisinde "Sultânu'l-ulemâyı Moğol istilâsında öldürülen Necmeddin Kübrâ halîfesi sayanların daha haklı olduklarını sanıyoruz." diyerek silsileyi tasvip eder.[177]

Tarihî açıdan Bahâeddin Veled dolayımında Mevlânâ üzerindeki Kübrevîlik etkisinin şüpheli oluşu birkaç yönden ispat edilebilir. Öncelikle Bahâ-i Veled, Muhakkik Tirmizî ve Mevlânâ'nın telîfâtında, Kübrevîliğin ilk yayıcıları olan Necmeddin Kübrâ, Necmeddin Râzî ve Mecdeddin Bağdâdî'ye her hangi bir atıf bulunmamaktadır. Şems-i Tebrîzî ise kendi ifâdesiyle Necm-i Kübrâ'dan (kastedilenin Necmeddin Râzî olması muhtemeldir) *Makâlât*'ta geçtiği üzere tek bir yerde, ancak sitâyişkâr olmayan ifâdelerle bahseder.[178] Bununla birlikte Necmeddin Kübrâ'nın hocalarından birisi olan İmam Hafade (ö. 570/1175-Tebriz) lakabıyla meşhûr Şâfiî âlim Ebû Mansûr Muhammed Nîşâbûrî'ye sıklıkla atıfta bulunur. Hatta Mevlânâ'nın bir vaazında kendisine yüz gösteren ve İmam Mansûr Hafade'nin idrâk edemediği bir latîfeden bahsettiğini rivâyet eder.[179]Şems-i

---

173 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 77; 78-79; 97-98.

174 B. Firûzanfer, *Şerh-i ahvâl ve nakd ve tahlîl-i âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr Nîşâbûrî*, Tahran 1339-40 hş. / 1960-61 m., 69-70; Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Maârif: Mecmu'a-i Mevâiz ve Kelimât-ı Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî*, nşr. B. Firûzanfer, Tahran 1990, mukaddime.

175 Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Pelle Pelle tâ Mülâkât-ı Hodâ: der bârey-i zindegî, endîşe ve sülûk-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Tahran 1373 hş./ 1994 m., 23; A. Zerrinkûb, *Cost u cûy der tasavvuf*, Tahran 1369 hş./ 1990 m., 278.

176 Frietz Meier, "Bahâ-i Veled: Grundzüge seines Lebens und Seiner Mystik" , *Acta İranica'nın troisieme serie- Textes et Memories*, Leiden 1989, XIV, pp. 74.

177 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 202-203; *Mevlânâ Celâleddin*, 39.

178 Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 183, 495.

179 Şems-i Tebrîzî, *a.g.e.*, 284-5.

Tebrîzî'nin Necmeddin Kübrâ'nın diğer bir mürîdi olan Baba Kemâl Cendî'nin mürîdi olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır.[180]

Genelde İslâmî ilimler özelde tasavvufî yazım geleneğinde hoca-talebe ya da şeyh-mürîd ilişkisi bağlamında sonra gelenin önce geleni varolan ilişki gereğince bir takım vasıflarla anması söz konusudur. Kübrevî Necmeddin Râzî hocası Mecdeddin Bağdâdî'yi geleneğe tâbî olarak zikreder. Muhakkik Tirmizî ve Mevlânâ şeyhleri Bahâeddin Veled'i andıkları halde eserlerinde her hangi bir Kübrevi'yi Kübrevî vasfıyla nitelemezler. Şems-i Tebrîzî ise şems-i perende (uçan şems) lakabını doğrulayacak biçimde Mâverâünnehir, Hicaz ve Anadolu sahasında seyahatta bulunmasının bir neticesi olarak bir çok şeyhle sohbette bulunduğundan, *Makâlât*'ta bu şeyhleri zikretmiş ya da kitabını okuduğu meşâyihe göndermelerde bulunmuştur. Bu anlamda Mâverâünnehir ve Horasan sûfilerinden Kübrevîleri zikretmesi anlamlıdır. Yine de O, bahsettiği Kübrevî şeyhlerini Kübrevî oldukları için metnine dâhil edip açıklamalarda bulunmaz.

Mevlânâ *Fîh-i mâ fîh*'inde Necmeddin Dâye Râzî'nin bir beytini iktibâs ederken, Şems-i Tebrîzî *Makâlât*'ta Dâye'nin iki beytini ve Necmeddin Kübrâ halîfesi Seyfeddin Bâherzî'nin bir beytini mevzû olarak seçer.[181] Ancak ikisinde de her hangi bir tavsif bulunmamaktadır. Nitekim bu beyitler diğer sûfilerin beyitleri gibi şifâhî yolla aktarılmaktadır.

Mevlânâ özellikle *Mesnevî*'de Senâî ve Attâr hakkında övücü ifâdeler kullanırken bu iki sûfî-şâirin bağlantılı olduğu *Mirsâdu'l-ibâd* müellifi Dâye hakkında her hangi bir atıfta bulunmaz. Nitekim Dâye eserini 1223'te Selçuklu Sultânı Alâeddin Keykûbâd'a ithâf etmiş ve sultanın patronajı altına girmeyi amaçlamıştır. Fakat sultan Dâye'den fazla etkilenmeyecek ve birkaç yıl sonra Bahâeddin Veled için Konya'da bir medrese inşâ edecektir.[182]

Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın Şam'da Necmeddin Kübrâ'nın başta gelen halîfelerinden Sadeddin Hammûye (Hamevî) (ö. 649/1252) ile görüştüğünü kaydeder.[183] Ancak bu kayıt, ikisinin aynı tarih kesitinde Şam'da bulunmasının geçerliliği söz konusu

---

[180] Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 16. Baba Kemâl Cendî hakkında kapsamlı bir makale yazan Kübrevîlik uzmanı Devin DeWeese, Şems-i Tebrîzî'yi Cendî halîfeleri arasında zikretmemektedir. Devin DeWeese, "Bâbâ Kâmâl Jandî and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia", *Der İslam*, 71/1 (1994), 58-94.

[181] Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 138, 463, 234, 530.

[182] Franklin Lewis, 32.

[183] Sipehsâlâr, 35

olduğundan şâz bir rivâyet kalmaktadır. Bununla birlikte Mevlânâ eserlerinde Hammûye'ye etkilendiğini gösterecek her hangi bir atıfta bulunmaz. Abdurrahman Câmî Necmeddin Kübrâ ile Bahâeddin Veled arasındaki ilişkiyi tesis ederken, Necmeddin Râzî ile Mevlânâ arasında antipatik bir ilişkiyi çağrıştıracak bir anekdot aktarır. Ancak Dâye-Mevlânâ ilişkisi ilk dönem Mevlevî kaynakların hiç birisinde yer almamaktadır. Necmeddin Dâye Râzî Konya'ya geldiğinde Mevlânâ ve Sadreddin Konevî ile görüşür ve onlara akşam namazında imamlık yapar. O da her iki rek'âtta "Kâfirûn" sûresini okur. Namazın ardından Mevlânâ, Konevî'ye "Öyle görülüyor ki bunlardan birincisini benim, ikincisini senin için okudu." Diyerek yakılır.[184]

Eflâkî, Bahâeddin Veled'in lafza-i celâl (Allah Allah) zikri yaptığını[185], Mevlânâ'nın bu zikri Mevlevîliğe adapte ettiğini ve "biz Allâhîleriz. Allah'tan geldik Allah'a döneceğiz." dediğini kaydeder.[186] Oysa Mecdeddin Bağdâdî'nin de belirttiği gibi Kübrevî zikri kelime-i tevhid zikridir. Öte yandan Eflâkî Mevlevî zikrinin "Lâ ilâhe illallah" olduğunu kendisiyle çelişerek kitabının sonunda açıklar.[187] Osmanlı Mevlevî geleneği ise Eflâkî'nin tersine İsmail Ankaravî'nin de belirttiği gibi lafza-i celâl zikrini tatbik etmişlerdir.[188]

Tarihsel karşılaşmaların imkânını aramanın yanısıra mevcud eserlerin muhtevası üzerine yapılacak mukâyesede hem Bahâeddin Veled'in *Maârif*'inde hem de Necmeddin Kübrâ'nın *Fevâyihü'l-cemâ'l*'inde renk ve ışık leme'âtına dayalı kromatik ve

---

184 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 606.

185 Eflâki şöyle rivâyette bulunur: "Mevlânâ buyurdu ki: Bir gece babam namazla meşguldü. Ben onun yanında oturmuştum. Babam kıyam halinde "Allah Allah" diyordu. Biraz sonra mübarek ağzının açık kaldığını ve dudağının oynamadığını gördüm. Fakat göğsünden yine "Allah Allah" sesi geliyordu." Eflâki, I, 514.Bu rivâyet babasının lafza-i celâl zikri çektiğine bir işârette bulunabilir.

186 Eflâkî'den naklen Franklin Lewis, 32.

187 Eflâkî der ki: "Onların Lâ ilâhe illallah zikrinin açıklaması şudur: muktedir râvîler müminlerin emîri Allah'ın aslanı Ebû Tâlib'in oğlu Ali (kerremallahu vechehu)den şöyle rivâyet ettiler: Bir gün Ali, Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın elçisi bana, Allah'a ve Allah erlerine gidilmesi en kolay ve en faziletli olan yolu göster" diye ricada bulundu. Hz. Peygamber: "Ey Ali, benim bereketiyle peygamberliğe ulaştığım şeyi sen de elden bırakma" dedi. Bunun üzerine Ali: "Ey Allah'ın elçisi! Bereketiyle peygamberliğe ulaştığın o şey nedir?" diye sordu. Hz. Peygamber (a.s.) de: "O halvette Allah'ı zikretmektir." Dedi. Sonra Ali: "Allah'ı zikreden bütün mahlûkâtın zikrinin fazîleti böyle mi olur?" diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Sus ey Ali! Yeryüzünde Allah'ın adı zikredildikçe kıyâmet kâim olmaz" dedi ve sonra "Lâ ilâhe illallah" kelimesini telkin edip, Ali'nin üzerine okudu ve "Ey Ali, ben bunu üç kere tekrar edinceye kadar sus ve dinle. Sonra da sen tekrar et, ben dinleyeyim" buyurdu." Eflâkî, II, 598-9.

188 İsmail Ankaravî Mevlânâ'nın irtibatlı olduğu diğer bir tasavvufî geleneğin piri İbn Arabî'nin "Allah" zikrini benimsediğini Fütûhât'tan nakleder: "Şeyh-i Ekber der ki: " Allah ismiyle zikrederdim ve şeyhim de bu isimle zikrederdi. Bir gün daima: " Allah, Allah" diye zikreden ve buna hiçbir şey ilave etmeyen şeyhime sordum: "Neden 'La ilahe illallah" diye zikretmiyorsun?" Vereceği cevaptan feyz almayı umuyordum. Bana şöyle dedi:" Evladım, nefes alanın nefesi Allah'ın iki eli arasındadır, kendisinin değil. Her harf bir nefestir. 'La ilahe illallah' demek üzere "La" deyip de bu "La" nın son nefesim olmasından, nefyin vahşeti ve korkunç yalnızlığı içinde ölmekten korkuyorum."

fotik sembolizm yer almaktadır. Ancak bu tür sembolik müşâhede Kübrevîliğe özgü olmayıp tüm Mâverâünnehir sûfi geleneğinde bir vâkıadır. Eflâkî, Sultan Veled'den sonra tarîkatın başına geçen Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi'ye Necmeddin Dâye'nin tefsîri *Bahru'l-hakâyık* nüshası –ki o zamana kadar Rum ülkesinde nüshası yoktur- Tebriz'e yaptığı seyahat dönüşünde yeni mürîd olan Şihâbüddin Makbûlî tarafından hediye edilir. Çelebi tefsiri vâiz Kastamonulu Mevlânâ Alâeddîn'e hemen hediye eder.[189]

Bütün bu rivâyetler göstermektedir ki, gerek Bahâeddin Veled, Muhakkik Tirmizî ve Mevlânâ gerekse de ilk dönem Mevlevîleri üzerinde Kübrevîlik etkisi oldukça sathî düzeyde olup, tarîkat geleneğini devam ettirmek söz konusu değildir. Nitekim Kübrevî geleneği ile Mevlevîlik bağlantısını Kur'ân, ancak Mevlevîlerden uzak bulunan Hamdullah Müstevfî'nin *Târîh-i Güzîde*'si bu hususta istisnâ kalmaktadır.

Târihsel açıdan durum böyle olmakla birlikte bir Horasan tarîkatı olması hasebiyle Kübrevîlikte öne çıkan sûfî tavır ile Bahâeddin Veled, Muhakkik Tirmizi ve Mevlânâ tavırları arasında teorik düzeyde paralellikler kurmak mümkündür. Nitekim Necmeddin Kübrâ'nın eserlerine küllî açıdan baktığımızda, şerîatın sınırlarını muhâfaza etme, şerîat-tarîkat-hakîkat dengesini koruma, zühd ve riyâzete önem verme *Usûl-i aşere* ve *Risâle ile'l-hâim*'de vurgulanırken, bu vurgu Bahâeddin Veled ile Muhakkik Tirmizî'nin *Maârif*'inde ve dolayısıyla *Mesnevî*'de de söz konusudur. Kübrâ'nın *Fevâyihü'l-cemâl*'indeki renk ve ışık sembolizmi temelli keşf ve müşâhedeler daha önce belirttiğimiz gibi Bahâeddin Veled'in *Maârif*'iyle paralellik arzeder. Öte yandan tasavvufî şiir geleneği bağlamında Bretels "*Rubâiyyât-ı Necmüddin Kübrâ*" başlığı altında Şeyh'in 25 Farsça rubâîsine yer vermektedir.[190] Her ne kadar Kübrâ eserlerinde sıklıkla beyit îrâd etmese de ve rubâîlerin halîfelerine aid olması kuvvetle muhtemel olsa da, Kübrevî gelenekte tasavvufî şiire ehemmiyet verildiği söylenebilir. Nitekim Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de medhettiği Ferîdüddin Attâr, daha önce belirttiğimiz gibi Necmeddin Kübrâ ve Mecdüddin Bağdâdî öğrencisidir.

Babasının şeyhi olması sebebiyle Necmeddin Kübrâ ile Mevlânâ arasında münâsebet Kur'ân Câmî şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: "derler ki, Necmeddin Kübrâ Moğollar tarafından şehid edildiği vakit bir Tatar'ın perçemini tutmuştu. Şehid düştükten

---

[189] Eflâkî, II, 528-9.
[190] Bretels'in *Tasavvuf ve edebiyât-ı Tasavvuf*'undan Mustafa Kara nakletmektedir. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 20.

sonra kimse o saç perçemini şeyhin elinden kurtaramadı. Sonunda Tatar'ın saç örgüsünü kestiler. Sonradan Hz. Mevlânâ babasının şeyhinin bu kahramanca şehid oluşunu şu şiirle ifâde buyurmuştur:

بیگی دست می خاص ایمان نوشندبیگی دست دگر پرچم کافر گیرند

(Bir elden nûş edip, imân şarâbın Bir elde perçem-i kâfir tutarlar)[191]

Dolayısıyla özellikle son zamanlarda gündeme gelen Mevlânâ'nın Moğollarla ilişkisi, Moğol ajanı olup olmadığı iddialarını, sadece Mevlânâ'nın ifâdelerini değil, mensup olduğu geleneğin tavrını da dikkate alarak değerlendirmek kaçınılmazdır. Mâverâünnehir tasavvufî hareketleri üzerinde önemli etkisi olan Kübrevîliğin ya da Zehebiliğin müessisleri Necmeddin Kübrâ ve arkadaşlarının bir kısmı Moğol akınları sebebiyle şehid düşmüşler, bir kısmı Anadolu'ya sünnî vasıfları koruyarak gelmişler, bir kısmı da özellikle Safevî sonrasında Nurbahşiyye ve Nimetullâhiyye'de olduğu gibi Şiileşerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Aynı coğrafyadan neşet eden Mevlânâ ve âilesi bütün bu olup bitenlerin etkisi altındadır. Bununla birlikte Mevlânâ'nın Moğollara karşı şöyle özetlenebilir: Mevlânâ bir yandan reel olarak var olan dönemin süper gücü Moğolların söz konusu yükselişini ve gücünü tasavvufî bir yorumla îzâh ederken, diğer yandan onların tahakküme dayalı zulümlerini anlatmaktan çekinmemiş; Moğolların yaptıkları bu zulümlerle uzun süre bu güçlerini koruyamayacaklarını belirtmiştir. Bu açıdan aşk ve marifet merkezli bir Varlık tasavvuruna sâhip olan Mevlânâ'nın Moğollara karşı da sürekli ve onulmaz bir nefrete sâhip olduğunu söylemek mümkün değildir.[192]

3.3.1.3. Üçüncü Silsile (Ahmed Gazzâlî-Necmeddin Kübrâ):

Mevlevîliğe dair **üçüncü silsile,** her ne kadar Necmeddin Kübra silsilede ad olarak yer almasa da ilk iki silsileyi cem' eden bir mâhiyet arzeder ki *Tarâiku'l-hakâyık*'ta zikredilmektedir. *Tarâiku'l-hakâyık* müellifi Muhammed Masûm Şîrâzî'ye göre, 14 silsilenin kendisinden çıktığı Ma´rûf-i Kerhî'ye dayanan Ma´rûfiyye'nin müstakil bir şubesidir.[193] Şîrâzî, Ebu'n-necib Abdülkâhir Sühreverdî'nin Ahmed Gazzâlî

---

[191] Lâmiî Çelebi'nin tercüme ettiği şiirin öncesi Mevlânâ'nın kendisini Necmeddin Kübrâ geleneğine dayandırdığına işâret etmektedir: "Biz ol izz u kerem kavmindeniz kim/ Demâ dem iş idüp sagar tutarlar/ N eşol bî-kad ü müflislerdeniz kim/ Füsûn edip bize lagar tutarlar." A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 595.

[192] Konuyla ilgili bkz. Osman Nuri Küçük, "Mevlânâ'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I-II", *Tasavvuf*, XI-II (2003-2004), 257-322, 173-195.

[193] Bu tarîkatların bir kısmı Anadolu'ya intikâl ettiği gibi, bir kısmı Horasan bölgesinde kalmış, bir kısmı da Hint alt-kıtasına ulaşmıştır ki şunlardır: Sühreverdiyye (Ebu'n-necip Abdülkâhir Sühreverdî), Mevlevîyye (Mevlânâ Celâleddin Belhî), Nurbahşiyye (Muhammed Nurbahş), Safeviyye (Safiyyüddin Erdebîlî), Nimetullâhiyye (Nureddin Nimetullâh-ı Velî), Zehebiyye-i Kübreviyye (Necmüddin Kübrâ), Zehebiyye-i

ile sohbet ettiğini kaydederek, silsilede Necmeddin Kübrâ'nın şeyhi Ammâr Yâsirî'nin şeyhi olan Ebu'n-necib Sühreverdî ile Ahmed Gazzâlî'yi birleştirir. Ayrıca Şîrâzî'ye göre Bahâ-i Veled, Ahmed Gazzâlî'nin halîfesi olan babası Ahmed-i Hatîbî'den ilk tarîkat terbiyesini aldıktan sonra Necmüddin Kübrâ'da tarîkatı tekmîl eder. Şirâzî'ye göre silsile şu şekildedir: Mevlânâ Celâleddin Belhî-i Rûmî- Bahâeddin Veled- Ahmed Hatîbî-Necmeddin Kübrâ- Ammâr Yâsirî-Ebu'n-necib Sühreverdî- Ahmed Gazzâlî- Ebû Bekr-i Nessâc- Ebu'l-Kâsım Gürgânî- Ebû Osman Mağribî- Ebû Aliyy-i Kâtib- Ebû Aliyy-i Rûdbârî- Cüneyd Bağdâdî- Seriyy-i Sakatî- Ma´rûf-i Kerhî.[194]

Gölpınarlı'ya göre Ebu'n-necip Sühreverdî'den Ma´rûf'a doğru olan silsile aynı zamanda Halvetîyye silsilesi[195] aynı zamanda İsmail Ankaravî'nin de kabul ettiği silsiledir. Oysa Ankaravî'nin Mevlevî silsileyi Halvetîyye silsilesiyle benzeştirmesi iki silsilenin de Ma´rûf kanalıyla Hz. Ali'ye dayanması sebebiyledir. Hz. Ali'ye dayanan diğer tarîkatlerin silsilesi ile değil de Halvetî silsile ile benzeştirmesi Halvetîliğin sadece Mevlevî mürîdânın zihninde meşhûr olmasını intâc eden Osmanlı'da en yaygın tarîkat olması hasebiyledir.

Bu silsileyi kabul ettiğimizde –ki tarîkat silsileleri daha çok tarîkat pîrinin sûfî düşüncesinin hangi miras içinde teşekkül ettiğini göstermesi seviyesinde anlamlıdır- Bahâeddin Veled'in Tasavvufî düşünce tarihinin en önemli iki simâsı olan ve iki farklı tavrı temsil eden Necmeddin Kübrâ'dan gelen zühd ve riyâzet tavrı ile Ahmed Gazzâlî'den gelen ilâhî aşk ve tevhidde tecrîd ve tefrîd anlayışını tevârüs ettiği ve oğlu Mevlânâ'ya halîfesi Muhakkik Tirmizî vasıtasıyla aktardığı sonucuna vArabîliriz. Bu itibarla yeniden ifâde edersek, Mevlânâ'nın babasından tevârüs ettiği ilk sûfî tavır Kübrevîlikte bir açıdan baskın olan zâhidlik tavrı olmakla beraber, Ahmed Gazzâlî'den gelen âşıklık tavrı zâhidliğin gölgesinde kalmıştır. Diğer bir tabirle Şems-i Tebrîzi Mevlânâ'da gölgede kalan âşıklık istidâdını ortaya çıkarmıştır. Zâten bu isti'dâd olmasa Şems'in mahbûbunu bulması ve tercih etmesi söz konusu olamazdı.

İğtişâşiyye (Abdullah Meşhedî), Bektâşiyye (Muhammed Razavi/Hacı Bektaş Velî), Rufâiyye (Ahmed Rufâî), Nakşibendiyye (Bahâüddin Nakşibend), Cemâliyye (Cemâleddin Erdistânî), Konevîyye (Sadreddin Konevî), Kâdiriyye (Abdülkâdir Cîlânî), Pîr-i hâcât. Şirâzî'ye göre bunlara Halvetîyye (Muhammed Halvetî) ve Şâzeliyye (Ebi'l-hasen Mağribî) eklenebilir. Muhammed Masum Şîrâzî, *Tarâiku'l-hakâik*, tsh. Muhammed Ca´fer Mahcûb, Kitâbhâne-i Senâî 1339, II, 306-7.

194 Muhammed Masum Şîrâzî, II, 312-3.

195 Gölpınarlı Halvetîyyeye şöyle bağlamaktadır: Ebheriyye tarîkatının piri Kutbeddin Ebherî, Ebu'n-necip Sühreverdî'nin halîfesidir ve Rükneddin Seccâsî vasıtasıyla Şihâbeddin Tebrizî'yi ve onun halîfesi "İmâmü'l-Halvetîyye" denen İbrâhim Zâhid Geylânî'yi yetiştirir. A.Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 203.

Devletşah (ö. 900/1494) *Tezkire*'sinde geçen Mevlânâ ile Şems'in karşılaşmasına dair şöhret bulmamış ikinci rivâyet, Mevlânâ'nın ilk dönemlerde nasıl bir sûfî anlayış içerisinde olduğunun açık göstergelerinden biridir: Nitekim Şems ilk karşılaştığında Mevlânâ'ya: "Mücâhede, riyâzet, tekrar ve ilim öğrenmekten maksad nedir?" diye sorar. Mevlânâ: "Sünnet ve şerîat edeplerini bilmektir." Şeklinde cevaplar. Şems: "bunların hepsi zâhire mütealliktir." deyince, Mevlânâ: "Peki bunun üstünde daha ne vardır" diye tekrar sorar. Şems: "İlim odur ki, mâlûma ulaştırır." Der ve Hakîm Senâî'nin şu beytini okur: "Cehâlet seni senden almayan bir ilimden daha kıymetlidir."[196] Rivâyette geçen mücâhede ve riyâzet tavrı ile zâhirî ilimlerin tahsîline önem verme[197] Mevlânâ'nın babası Sultânu'l-ulemâ ve ilk şeyhi Muhakkik Tirmîzî'den gelmektedir.

3.3.1.4. Bahâeddin Veled- Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî:

Nitekim Mevlânâ'nın yakın çevresini bizlere tanıtan ilk kaynak olması hasebiyle Sipehsâlâr, Bahâeddin Veled'i bizlere şöyle tanıtmaktadır: "Bahâeddin Veled keşif sâhibi olgun bir pâdişâhtı. Zâhir ve bâtın ilimlerinde eşi ve benzeri yoktu ve kendisine doyulamayan bir kişiydi. İlâhî hakîkat ve bilgilerden meydana gelen uçsuz ve bucaksız bir deniz ve bütün gönüllerin beğenip hoşuna gittiği ve sevdiği bir kişi idi. **Son derecede vera ve takvası, bir çok riyazetleri ve sayısız mücahedeleri vardı**. Bütün gönülleri görürdü. Belh'te yerleşmişti. Horasan'ın en uzak yerlerinden güç fetvaları halletmek için o hazrete başvurulurdu. Onun beytülmâlden muayyen maaşları vardı; şerîatin emri ile onunla geçinirdi. Âlimlerin kılık ve kıyafetinde idi. Her gün sabahın erken saatlerinden, sabah ile öğle namazları arasına kadar halka ders verir ve faydalı şeyler anlatırdı. İkindi namazından sonra arkadaşlara ve hizmetinde bulunanlara ilâhî bilgi ve hakîkatleri anlatırdı. Pazartesi ve Cuma günleri de bütün halka vaazda bulunurdu."[198] Sipehsâlâr'ın Sultânu'l-ulemâ portresinde üç husus ehemmiyet arzetmektedir. İlki şerîatin zâhirini korumanın, riyâzette bulunmanın, Sünnete riâyet

---

[196] Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, trc: Necati Lugal, İstanbul 1994, I, 304.

[197] Abdurrahman Câmî, Mevlânâ ile Şems'in ilk karşılaşmalarını Bayezid mi Hz. Peygamber mi üstündür sorgulamasına dair rivâyetten sonra şu şekilde kaydeder: "Bazılarının anlattığına göre Şemseddin Tebrîzî Konya'ya gelince Mevlânâ'nın meclisine gitti. Mevlânâ bir havuzun yanında oturuyordu. Önünde birkaç tane kitap vardı. Şems-i Tebrîzî sordu: "Bu kitaplar nedir?" Mevlânâ: "Buna kîl u kâl derler." Şems: "Senin bunlarla ne işin var" deyip bütün kitapları suya attı. Mevlânâ çok üzüldü ve: "behey derviş ne yaptın! O kitaplardan bazıları babamın notları idi ki, bulmak mümkün değildir." Dedi. Şeyh Şemseddin elini suya sokup o kitapları bir bir sudan çıkardı. Hiç birisi ıslanmamıştı. Mevlânâ: "bu ne sırdır?" diye sorunca, Şemseddin: "bu zevk ve hâldir. Sen bundan ne anlarsın" dedi ve sonra birbirleri ile sohbete başladılar. A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 641-642.

[198] Sipehsâlâr, 18-19.

etmenin O'nun şahsında tahakkuk ettiğidir.[199] Bu tavır O'nun *Maârif* adlı eserinde de ön plana çıkan hususlardan biridir.[200] Nitekim ilk Mevlevî kaynaklarına göre O'nun ve âilesinin Belh'ten göçetmesine sebep olan Fahreddin Râzî ile münakaşaları ve Râzî kimliğinde felsefe karşıtlığı müteşerri sûfî tavrının bir gereğidir.[201] Mevlânâ'ya babasından ve hocası Muhakkik Tirmizî'den[202] intikal eden Râzî'nin şahsında akılcı felsefe eleştirisi *Mesnevî*'de iki yerde (arslan ile tavşan hikâyesi; Sultan Mahmud ile Ayaz kıssası) aksini bulmuştur. Sipehsâlâr'ın dikkat çektiği ikinci husus Bahâeddin Veled'in fetva veren fakîh kimliğidir. Bu kimlik Mevlânâ'ya intikâl etmiş, hatta kaynaklara göre semâ esnasında dahi kendisine verilen fetva kâğıtlarını cevaplandırmıştır. Üçüncü konu ise Bahâeddin Veled'in rivâyete göre Hz. Peygamber'in kendisine verdiği Sultânu'l-ulemâ lakabının[203] da işâret ettiği gibi âlim kıyafetinde halka açık vaazlar vermesidir. Nitekim Mevlânâ'da Şems ile tanıştıktan sonra müderris kıyafetini çıkarmış, fereci giymede ve şekerâvîz sarık sarmada Şems'e uymuştur[204]; Şems ile tanıştıktan sonra halka yönelik vaazlar verme ve Altunpâ ve Karatay medreselerinde tedris faaliyetlerine son vermeyi bırakması Konya'da çeşitli spekülasyonların doğmasına sebep olmuştur.

Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın şer'î ilimlerde hocası ve ilk şeyhi Mâverâünnehir bölgesinde "Seyyid-i sırdân (kalplerden geçen sırları bilen)" lakabıyla şöhret bulan Bahâeddin Veled'in halîfesi Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'yi şöyle resmeder: "Hüdâvendigâr'ı yetiştirenlerin birincisi, velilerin ve hakîkati arayanların (muhakkik) tâcı, temiz ve ârif kişilerin özü, nâsût sırların tercümânı, lâhûtî remizlerin kandili, meczûbların övündüğü kişi, ârif, olgun ve müdakkik Burhâneddin Muhakkik Tirmizî (r.a.) büyük velîler, keşif ve sırlar sâhibi kişiler zümresindendi. Tanrı'ya güvende ve kendinden sıyrılmada sebatlı ve ilâhî mârifette taşkın bir denizdi. Bütün ömrü mücâhede, riyâzet, müşâhede ve mühim işlerle uğraşmakla geçiyor ve daima tevhidden bahsediyor,

---

199 Nazif Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", *DİA*, IV, 461-462.

200 Bu hususta *Maârif* ile *Mesnevî* arasındaki bir karşılaştırma için bkz. Bahâeddin Veled, *Maârif- Mecmûa-i Mevâiz ve Suhanân-i Sultânu'l-ulemâ Bahâeddin*, tsh. B. Firûzanfer, Tahran 1352 hş., I. mukaddime-i musahhih. Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî ile Sultan Veled'in Maârifleri Türkçeye kazandırıldığı halde etkisi altında oldukları Bahâ-i Veled'in *Maârif*'i Türkçeye kazandırılmayı beklemektedir. İsmâil Ankaravî, Mevlânâ'nın da mev'izalarını ihitiva eden *Fih-i Mâ Fih*'ten geleneği takip ederek *Maârif*'i bulunduğunu ileri sürer ki bu konuyu ileride ele alacağız.

201 Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere/ Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, XIV (2005), 285-330.

202 Hayri Kaplan'ın göz ardı ettiği Tirmizî'nin tenkidi şöyledir: "Fahr-ı Râzî 12 bilgi biliyordu ama henüz 12 bilgiyi unutmamıştı." Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Ma'ârif*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara, I. Baskı, 41.

203 Sipehsâlâr, 19-20.

204 Sipehsâlâr, 35.

inziva ve halktan uzaklaşmaya büyük bir istek gösteriyordu. Dünya ve halka yüz çevirmişti. O zaman bütün evtâd ve abdâlın mihveri onun mübârek vücûdu idi. Kendisi büyük sultan Bahâeddin Veled hz.lerine irâdet getirmişti ve bizim Hüdâvendigâr hz.lerinin atabekliğini yapmıştı. Hüdâvendigârımızın resmî ilimleri tahsilden sonra bir gün: "ey canım ve gözümün nûru! İlimleri elde etmede zahmetler çektin ve parmakla gösterilen bir kişi oldun, fakat bil ki bu ilimlerin ötesinde başka bir ilim vardır ki, bu ilimler onun kabuğudur. O ilmin anahtarını ise, baban bana emanet olarak vermiştir. Onu tahsil senin için istenilen şeydir" dedi. Bundan sonra Hüdâvendigârı yakîn ilimlerini incelemeye teşvik edip, sülûk yolunu ve şeyhlerin âdâbını telkîn ederek Bahâeddin Veled'den sağladığı gerçekleri Hüdâvendigâr'a anlattı. Hüdâvendigâr ile tam dokuz yıl sohbette bulundular. Bahâeddin Veled'in *Maârif* adlı eserini bir çok kez Hüdâvendigâr'a tekrar etti."[205]

Gerek Sipehsâlâr'ın ifâdelerinden gerekse de Eflâkî'nin menkıbelerinden Muhakkik Tirmizî'de baskın sûfî tavrın zühd ve riyâzet olduğu görülmektedir.[206] Nitekim O'nun Maârif'ini tercüme eden Gölpınarlı da O'ndaki bu tavrı vurgulamaktadır.[207]

Mevlânâ Halep ve Şam'da ilim tahsîli için bulunduğu sırada Muhakkik Tirmizî Kayseri'de kalmış ve bu arada başta Selâhaddin Zerkûb olmak üzere Mevlânâ'nın diğer mürîdlerinin eğitimiyle meşgûl olmaya başlamıştır.[208] Mevlânâ'nın Halep ve Şam'da bir müddet kalıp tekrar Konya'ya dönüşte Kayseri'ye uğrar ve Seyyid-i Sırdân'ı bulur ve O'nunla birlikte Konya'ya gelir.[209] Mevlânâ, Burhâneddin'in emri üzerine riyâzet ve perhizle nefs mücâdelesine girişir. Birbiri ardına üç çile çıkardığı toplam 1001 gün olduğu söylenir. Mevlevîlerce 1001 gün ebced sayısına göre rıza kelimesiyle anlatılır. Mevlânâ, Seyyid'in nezâretinde halvette kalıp çilesini tamamlayınca Seyyid, onu yüce mertebelere erişmiş olarak görünce, şükür secdesine kapanır; Mevlânâ'yı kucaklar ve "akla, nakle, keşfe ve kesbî ilimlere dair cihânda benzerin yoktur…" meâlinde sözlerle

205 Sipehsâlâr, 117-118.

206 Bunun en açık delillerinden birisi Sipehsâlâr'da geçen şu rivâyettir: "Rivâyete göre Şeyhü'l-islâm Tirmizî: "Seyyid Burhâneddin hakîkatlere dâir sözleri güzel söylüyor; sebep de şeyhlerin kitaplarını, söz ve sırlarını okumuş olmasıdır" demiş. Bunun üzerine biri: "sen de okuyorsun, nasıl oluyor da öyle söz söylemiyorsun" demiş. Şeyh Tirmizî: "Seyyid Burhâneddin, mücâhede ve amel peşindedir." Diye cevap vermiş. Adam: "sen niçin kapıyı çalmıyorsun?" demiş. Sipehsâlâr, 120. Eflâkî'nin rivâyetleri için bkz. Eflâkî, 221-240.

207 Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî, *Maârif*, 10, 13, 22.

208 Eflâkî, I, 65; B. Firûzanfer, *a.g.e*, 52.

209 Eflâkî, I, 86.

onu taltîf eder ve irşâd için görevlendirir.[210]

Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'nin Mevlânâ'nın şiirinde büyük bir etkisi söz konusudur ki, Mevlânâ'yı tasavvufî *Mesnevî* geleneğiyle ilişkiye sokan da Tirmizî'dir. Mevlânâ sıklıkla Tirmizî'nin *Ma´ârif*'te geçen hikâye örneklemelerini tâkip etmekte ve eserde geçen bir çok beyti kullanmaktadır. Tirmizî'nin özel bir önem atfettiği "göz kaymadı ve yanılmadı" (Necm, 53/17) âyetini *Mesnevî*'sine sıklıkla dercetmektedir. Ma´âriflerini karşılaştırdığımızda Bahâeddin Veled'den daha çok şiire düşkün gördüğümüz ve düşüncelerini beyitlerle kanıtlama yolunu seçen Muhakkik Tirmizî'nin "Sen sensin, ben de benim; buna imkân yok/ sen bensin, ben de senim, budur vuslat" ve "Herşey hem yoktur, hem var/ her şey hem şaraptır hem de sarhoş" [211] gibi inşâd ettiği beyitleri Mevlânâ'nın poetikasıyla benzeşmektedir. Mevlevî menâkıbnâmeleri Muhakkik Tirmizî'nin Mevlânâ'ya örneklerini Ma´ârif'inde gösterdiği gibi Senâî'nin *Mesnevî*'sini ve bazı Arapça beyitler öğrettiğini bildirmektedir.[212] Mevlânâ *Fîh-i Mâ Fîh*'te Tirmizî'nin Senâî'ye düşkünlüğünü ve vaazlarını onun beyitleriyle desteklediğini belirtmektedir.[213] Eflâkî ise "Mevlânâ Şems-i Tebrîzî'ye ne kadar âşık ise Seyyid de Senâî'ye o kadar âşıktır." Demektedir.[214]

Mesnevî'de Muhakkik Tirmizî yolundan gidilmesi tavsiye edilerek şu beyitler îrâd edilmektedir:

> Piş, ol da bozulmadan kurtul. Yürü, Burhân-ı Muhakkik gibi nur ol.
> Kendinden kurtuldun mu tamamıyle burhân olursun. Kul yok oldu mu sultan kesilirsin.
> Bunu apaçık görmek istersen Salâhaddin gösterdi, gözleri görür bir hâle getirdi, açtı

İsmail Ankaravî beyitlerin şerhinde Muhakkik Tirmizî'yi şöyle tanıtır: "Hazret-i Burhâneddin Muhakkik Tirmizî ki, el-ân Kayseriyye'de medfûn olan Şeyh-i sırdân hz.leridir ki, Sultânu'l-ulemâ (k.s.) hz.lerinin halîfe-i büzürgvârlarıdır. Ol zamanda ki Sultânu'l-ulemâ hz.leri Rûm'a müteveccih oldular irşâd-ı enâm için makamlarına nasb kıldılar. Ve kendileri ba´de'l-hac ve seyrü'l-menhec Rûm'a gelip, Konya diyârında sâkin olup, irşâd-ı nâsa şürû´ kıldılar. Ba´de zamân ecel yetişip bir Cum´a günü vefât eylediklerinde Burhâneddin kürsîde bulunup bir na´ra urup dedi ki: "İhvân-ı safâ, şeyhim

---

210 İsmail Yakıt, "Mevlânâ'ya Göre Seyyid Burhâneddin", *XIII. Ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu*, Ankara 1998., 43.
211 Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî, *Maârif*, 41, 48.
212 Eflâkî'den naklen Franklin Lewis, 103.
213 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîh-i Mâ Fîh*, 188.
214 Eflâkî, I, 512.

Sultânu'l-ulemâ dâr-ı dünyâdan dâr-ı ukbâya sefer eylediler. Bize dahî ma´nâdan diyâr-ı rûma gitmek ve mahdûm-ı mükerrem pîr-zâdemi terbiye etmek için işâret olundu. Elvadâ´ size" deyip, Konya diyârına gelip Hazret-i Mevlânâ'yı kable'ş-Şemsi't-tebrîzî terbiye kıldılar. Sâir menkıbeleri Menâkıb'da mestûr ve meşhûrdur. Ve Hazret-i Şeyh Muhakkik Tirmizî zâhiran ulemâ-i mudakkikîn ve meşâyih-i muhakkikîn meşrebinde ve bâtınan fakr ve fenây-ı hakîkî mertebesinde idiler. Şarâb-ı zevk ve hâllerini kâse-i kâle koyup mürîd ve muhib olanlara tefsîr ve hadîs ve tahkîk-i kelâm-ı nefîs vâsıtasıyla ânı işrâb ederlerdi. Mahsal-ı zâhirleri ulûm ve hikemle âreste ve bâtınları fakr ve fenâ ile peyrâste bir bî-vücûd kâmil idiler. Bunlarda sırr-ı fakr ve fenâ ´iyân değil idi. Amma Şeyh Salâhaddin Zerkûb-i Konevî'de sırr-ı fakr ve fenâ ziyâde ´iyân idi."[215]

Mesnevî'de geçen yukarıdaki beyit aslında Seyyid Burhâneddin'in şu ifâdelerinin hülâsâsı gibidir: "Mânevî hâlimi Şeyh Salâhaddîn'e ve kâlimi Mevlânâ'ya bağışladım", "Bana şeyhim Sultânu'l-ulemâ'dan iki büyük şey nasib olmuştur. Biri söz fesâhatı, diğeri hal güzelliği. Söz fesâhatını Mevlânâ Celâleddîn'e verdim; çünkü onun halleri çoktur buna muhtaç değildir. Hâlimi de Şeyh Salâhaddîn'e bağışladım. Çünkü O'nun hiç söz söylemek hassası yoktur."[216]

Ankaravî'nin de belirttiği gibi Muhakkik Tirmizî'de gâlip olan sûfî tavır görünüşte muhakkik sûfî tavrıdır. Nitekim İbn Arabî ile aynı görüşü paylaşarak Melâmetiyyeyi ricâlullah arasında en yüksek dereceye erişmiş kimseler olarak kabul eder.[217] Bu tavır ulemâ geleneğinden gelmesinin bir netîcesidir ve zâhidlik tavrıyla

---

[215] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 209-210. Mevlânâ'nın burada Muhakkik Tirmizî ile Selâhaddin Zerkûbî kıyaslaması sûret-mana ikilemine örnek teşkil etmesi itibarıyladır. Tirmizi burada seyr ü sülûkun nihâyeti olan fakr ve fenâ manasını izhâr etmeyen şeyh olarak konumlandırılırken, Zerkûbî fenâ manasına sûret kazandıran kişidir. Diğer bir ifâdeyle fakr ve fenâ ilimde tahkîk tavrı sebebiyle Tirmizî'de sûret bağlamazken, Zerkûbî'de sır ortaya çıkmıştır. Muhakkik Tirmizî'nin mürîdi olan Zerkûbi, şeyhi gibi âlim bir zât değil ümmî bir esnaf idi. Ancak Mevlânâ'ca zamanının kutbu'l-aktâbıdır. Nitekim Şems'in kayboluşundan sonra Mevlânâ kendisine sırdaş olarak Zerkûbî'yi seçmiş ve vefâtından bir süre sonra Zerkûbî halîfesi olmuştur. Salâhaddin Zerkûbî'nin vizyonu hakkında bkz. Frankin Lewis, Rumi, 205-214. Devletşâh, Mevlânâ'nın "Hırka-i sülûku birkaç vâsıta ile Ziyâeddin Ebu'n-necib Sühreverdî'ye mensup olan Şeyhu'ş-şuyûh Salâhaddin Zerkûbî'den, abdâl ve evtâddan olan İbn-i Ahî Türk'ten ve ârif-i muhakkik Şeyh Çelebi Hüsâmeddin Konevî'den aldığını" söylerse de Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin rivâyetleri dikkate alındığında Fuad Köprülü'nün de ifâde ettiği üzere tamâmen yanlıştır. Devletşah, trc. *Devletşah Tezkiresi*, II, 250-251; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar*, 226 not 62.

[216] Eflâkî, II, 122.

[217] Paul Balafant, "Tirmidhi, Sayyid Burhân al-din al-Husayn Muhakkikî", *EI* (New Edition), X, (Fasc. 171-172), 546-547. Seyyid Burhâneddin'in eserinde mahlas olarak "Muhakkik" kelimesini kullanması İbn Arabî'nin tahkîk tavrını sistematize ettiği dönemin bir yansıması olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim Seyyid'in Kayseri'deki türbesindeki kitâbe bu yansımanın göstergelerinden biridir: "Tirmizli Seyyid, din Muhakkiki, yakîn yolunda Din Burhân'ıdır. Kendisi Muhyiddin'e ikinci (=Muhyiddin'den sonra ikinci) olduğundan doğum yılı da bil ki "sânî"dir. O yüce erin göçüş yılının sayısı da "kaddesallahu sırrahussâmî" cümlesidir. Bu ifâdeye göre doğum yılı 561/1165-6, vefat tarihi 637/1239-40'tır. İbn Arabî

beraberdir. Tirmizî'nin Senâî'ye hayranlığı O'ndaki ilâhî aşk tavrını da göz ardı etmememizi gerektiren bir tavırdır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın sûfî tavrını teşkil eden üç tavır (zühd-ilâhî aşk-tahkîk) hocası Muhakkik Tirmizî'den Mevlânâ'ya intikâl etmiştir denilebilir. Ancak yine de Muhakkik'te gâlip sûfî tavır ya da mümeyyiz sufî vasıf zühd, mücâhede ve riyâzet tavrı ve vasfıdır. Nitekim Mevlânâ Sultan Veled'in İbtidânâme'de belirttiği üzere Muhakkik Tirmizî'den Kayseri'de yaklâşık dokuz yıl ilim tahsil etmekle beraber daha çok riyâzet eğitimi almıştır. Tirmizî'nin vefâtından sonra riyâzeti Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya geliş tarihi olan m. 1244'e kadar beş yıl daha devâm etmiştir.[218]

3.3.2. Şems-i Tebrizi: İlâhî aşk tavrı (Horasan Melâmetîliği)

Eflâkî, Sipehsâlâr ve Sultan Veled'in *İbtidânâmesi* gibi Mevlevîliğe dair ilk kaynaklar, tam adı Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Melikdâd Tebrîzî[219] olan Şemseddin-i Tebrîzî'yi ya da kısaca Şems-i Tebrîzî'yi Mevlevîlik silsilesinde zikretmemektedir. Bununla birlikte literatür Mevlânâ'daki baskın zühd ve riyâzet tavrının âşıklık tavrına dönüştürenin Şems olduğunda müttefiktir. Bu itibarla Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ'yı tekmîl eden ikinci sûfîdir. Ancak bu tekmîl Şems'in melâmet tavrından dolayı Muhakkik Tirmizî-Mevlânâ ilişkisinde olduğu gibi bir klasik şeyh- mürîd ilişkisi şeklinde değildir. Ahmed Avni Konuk'a göre de Burhâneddin Tirmîzî Mevlânâ'nın pîri, Şems-i Tebrîzî ise sohbet arkadaşıdır.[220]

Şems'in Konya'ya vardığı zamanda (642/1245) 60 yaşında bir ihtiyâr olduğu kabul edilirse doğum târihi kuvvetle 582/1186 olması muhtemeldir.[221]

Gerek menâkıbnâmeler gerekse de dönem târihleri Şems'in kimliği hakkında mitik ifâdeler kullanmışlardır. Bu ifâdeler Mevlânâ'nın Divân ve *Mesnevî*'deki sözleriyle birleşince sonraki dönemlerde Şems'in kimliği esrârengiz bir havaya bürünmüş, târihsel biyografisi ve sûfî tavrının tesbiti hakkında tartışmalar ortaya çıkarmıştır. Kimi kaynaklar

---

ise 638/1240-41'de vefat etmiştir. Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî, *Maârif*, 16.

218 Sultan Veled, *İbtidânâme*, trc. A. Gölpınarlı, Ankara 1976, 247.

219 Şems'in adı ve nesebi tam olarak sadece Eflâkî Menâkıbnâmesi ile Câmî'nin Nefehât'inde zikredilmektedir. Eflâkî, II, 189; A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 639. İsmail Ankaravî *Nefehât*'tan mülhem olarak, Mevlânâ'nın Şems'i şu şekilde tavsîf ettiğini yazmaktadır: "Mevlânâ Şemseddin Muhammed b. Ali Melik-Dâd-ı Tebrîzî el-Mevlâ el-e´azz el-´âlî ilâ hülâsati'l-ervâhi sırru'l-mişkâti ve'z-zücâceti ve'l-misbâhi Şemsü'l-hak ve'd-din nûrullâhi fi'l-evvelîn ve'l-âhirîn." İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 277a.

220 Feridun b.Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, 12.

221 B.Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 163.

O’nu bir İsmâilî dâîsi (*Devletşâh Tezkiresi*), kimisi gâib imâm (İmâmiyye Şîası)[222], Moğol ajanı (Mikâil Bayram), Anadolu Kalenderîliğinin öncülerinden (A.Yaşar Ocak) ve Şemsîliğin pîri (A.Gölpınarlı), kimisi de zamanın kutbu (Mevlevî kaynaklar) şeklinde tanıtmışlardır. Tüm bu tarihsel ve meta-tarihsel tanımlamalara karşın Şems özellikle *Makâlât*’ı dikkate alındığında, ciddi bir İslâmî ilimler tahsili almış, İbn Arabî dâhil Horasan ve Anadolu’da özellikle Bahâeddin Veled’in de irtibatlı olduğu birçok şeyhle görüşmüş, tasavvuf ilmini ve literatürünü az çok bilen, Horasan Melâmetî anlayışının kendisinde baskın olduğu ve bu anlayışta en önemli sâik olan ilâhî aşk meşrebini Mevlânâ’ya taşıyan bir sûfî olarak görülmesi daha doğru bir yaklaşım olmalıdır ve meşrebinin tarihsel arkaplanı bu unsurların izi takip edilerek ortaya çıkarılmalıdır.

Mevlânâ, özellikle lirik şiirlerinin yer aldığı *Dîvân*’ında Şems’i “Şemseddîn-i Tebrizî” olarak tanıtır ve kaynakların genelinde bu ad kullanılır. Nitekim *Dîvân*’ın yazılmasında temel etken Şems olduğu için Mevlânâ’nın eserine “*Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*” ya da “*Dîvân-ı Şemsi’l-hakâyık*” adı verilmiştir. Eflâkî, O’nun tam adını “Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melik-dâd” olarak belirler; Tebriz’de tarîkat pirleri ile hakîkat âriflerinin kendisine “Kâmil-i Tebrîzî”, gönül sâhibi seyyâhların ise “Şemseddîn-i Perende” dediklerini kaydeder.[223] Sipehsalâr birçok nisbelerle O’nu tanıtmaktadır: Sultânu’l-evliyâ, Kutbü’l-ârifîn, Vârisü’l-enbiyâ vs. gibi. Mevlânâ ise Şems’e “Bahr-ı rahmet, Hurşid-i lütf, Hüsrev-i a´zam, Hüdâvend-i Hüdâvendân-ı esrâr, Sultân-ı sultânânâ-ı cân ve Nûr-i mutlak gibi övücü ifâdeler kullanır. Mevlânâ’nın Dîvân’daki bu ifâdeleriyle birlikte Fî-i Mâ Fîh’teki bazı menkıbeleri[224] ve *Mesnevî*’de geçen hakkındaki beyitler Şems’in biyografik bir resmini çıkartmayı bizlere sağlayamamaktadır. Dolayısıyla tarihlere bakmak kaçınılmazdır.

Mesnevî söz konusu olduğunda I. cildin dîbâcesinde geçen (له نسب ألقت الشمس عليه رداءها)[Öyle bir nesebi var ki, güneş ridâsını O’nun üstüne atmış] cümlesini Ankaravî iki şekilde tevil eder: birincisi sûret açısındandır ki, Çelebi Hüsâmeddin’in nesebinin üzerine ridâsını atan şems, sûrî nübüvvet güneşidir ki, Çelebi’nin aydınlanması nübüvvete ya da şerîatın zâhirine tâbi olması hasebiyledir. İkincisi mana açısındandır ki, Çelebi Hüsâmeddin’in tenviri Şems yani Şems-i Tebrîzî vâsıtasıyladır. Yine dîbâcede geçen

---

222 S. Pazouki, “Spritiual Walayah or Love in the Mathnawi Mawlavi: A Shi’te View”, *İnternational Conference on Mawlawi Rumi*, İslamic Center Of England 25-26 January 2002.

223 Eflâkî, II, 190.

224 Mevlânâ Fîh-i Mâ Fîh’te Şems’ten sadece dört yerde bahsetmekte ve menkıbesine yer vermektedir ki, bu menkıbeler Şems’in makâlâtında da yer almaktadır. Mevlânâ, *Fîh-i Mâ Fîh*, 79, 83, 84, 86.

(وسندي ومكان الروح من جسدي) ifâdesinde Ankaravî'ye göre kastedilen Şems'tir.[225] *Mesnevî* dibâcesi *Mesnevî*'nin bir tür manifestosu olarak görülürse, Mevlânâ dibâcede Şems'i kendisine uyulacak kâmil mürşid ve velî profili olarak resmeder. Mevlevîlik terimleriyle ifâde edersek, Şems *Mesnevî*'de tarîkatta postnişin, Çelebi Hüsâmeddin ise Postnişin şemsiyesi altında velâyet yolunda seyr ü sülûk etmek isteyen Mevlevî canın terbiyesinden sorumlu hücre dedesi konumundadır. Diğer bir ifâdeyle Çelebi, sâliki uyguladığı erkân ile postnişinin irşâdına hazır hâle getirecek kimsedir. Nitekim Şems-i Tebrîzî'ye "Şems", Çelebi Hüsâmeddin'e "Ziyâu'l-Hak (Hakk'ın ziyâsı)" nisbelerinin verilmesi bu anlamcadır. Dolayısıyla Mevlânâ'da Şems-i Tebrîzî kendisinin ve kendisine tâbî olanların her zaman hayâl hazînelerinde canlandırmakla memur oldukları mürşid-i kâmildir. Bu portre *Mesnevî*'nin çeşitli beyitlerinde detaylandırılmıştır. [226] Ancak Rüsûhî Dede, Mevlânâ'nın mürşidi olarak sadece Şems'in değil Muhakkik Tirmizî'nin de görülmesi gerektiğini vurgular. Bu vurgu hem Mevlânâ'da hem de Mevlânâ'nın yolundan gitmekle kendisinde ortaya çıkan iki farklı fakat birbirinin mütemmim cüz'ü olan tavırlara işâret eder. Muhakkik Tirmizî'de gâlip olan zühd ve riyâzet tavrı -ki seyr ü sülûku ve tasavvufî açıdan ahlâklanmayı gösterir- ile Şems-i Tebrîzî'de ortaya çıkan ilâhî aşk tavrıdır.[227] Şems Mevlânâ'ya göre ahvâli anlatılamayacak bir mürşiddir. Bu iki vecihten mümkün değildir: birincisi Şems aşkın imgesidir ve aşk Hakk'ın Zât'ına ya da mutlak vahdet mertebesine delâlet etmesi hasebiyle tanımı yapılamayacak bir şeydir. Medlûlün tarifi söz konusu değilse delîlden ve hâllerinden de bahsetmenin bir anlamı yoktur. dolayısıyla medlûl olan aşkı bilmek için ancak delîl olan âşıkta fânî olmak ya da âşık olmak gerekir. Mevlânâ kâmil mürşid ya da âşık olarak gördüğü Şems'te fânî olduğundan ötürü aklî seviyede Şems'ten söz etmenin imkânsız olduğunu söyler. Bu durum Şems'ten bahsetmenin ya da bahsedememenin Mevlânâ'ya yönelik vechesidir. Seyr üs sülûkta nihâî mertebe olarak görülen fenâ ve mahv hâlinden dolayı Mevlânâ, İsmail Ankaravî'ye göre Şems'ten ancak

---

225 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 76.

226 Meselâ *Mesnevî*'nin 423. beyti olan "Yürü sâyeden bir âfitâbı bul. Tebrize mensub şâh-ı şemsin damenini bük." beytini Ankaravî şöyle yorumlar: "yani saye-i ilâhî olan velinin vücûd-u zâhiriyyesinden afitab-ı ahadiyyeti bul. Eğer sâye-i vücûd-i veliden âfitab-ı hakîkati bulmak istersen şâh-ı ma´nâ olan Şemseddin Tebrizi (k.s.) hazretlerinin dâmen-i emr ve irşâdını muhkem tut. eğer bu mahbûbe-i hakîkate ve onun visâli sûruna yol bilmezsen Hakkın ziyâsı olan Hüsameddin Çelebi Efendi (k.s.) Hazretlerinden suâl eyle ki, ol mahbûbe-i hakîkatin ve onun visalinin tarikini a´lâ bilir ve bu mahbûbun visâline âşık olan ona iktidâ kılar.Yani bu iki kâmil (Şems-i Tebrîzî ve Çelebi Hüsâmeddin) asırlarının mürşid ve mürebbisidir. Eğer Şems Hazretlerini bulamazsan ol maşukun yolunu Hüsameddin Çelebi efendiden sor. Bu mana ol asırda olanlara göredir. Pes ol asırda olmayanlara nisbet, bu kelâmdan hisse budur ki, ey afitab-ı hakîkatı bulmak isteyen, şâh-ı tarîkat olan Şems Hazretlerinin meşrebinde bir velinin dâmen-i emr ve irşâdını tut. Ve eğer ol mahbûbun visâline yol bulmazsan Hüsâmeddin sıfatlı bir mürşid-i kâmilden onun tarîkini suâl et, demek olur." İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 125-126.

227 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 28.

medh ve senâ ifâdeleriyle bahsedebilmiştir. Bu hâlin bir mertebe ilerisi mutlak hayret makamıdır ki, Ankaravî'ye göre bu makamda medh ve senâ da söz konusu olmayıp, mutlak bir suskunluk sûfîye hâkim olur. Nitekim *Mesnevî* söylerken Mevlânâ'ya bu hâl sık sık gelmektedir. Ankaravî Mevlânâ'nın fenâ ve mahv hâlindeyken Şems'in ahvâl ve fiillerini dile getirememesini nefsü'l-emirde Şems'in kutbu'l-aktâb ve/veya ferdü'l-efrâd olmasına bağlar. Nitekim "Şems gibi eşi ve benzeri bulunmayan bir dostun ahvalini îzâh için ben ne söyleyeyim ki? Bir damarın bile huşyâr halinde değildir." Beytinin şerhinde "Yani aşk-ı yâr benim cemî´-i uruk ve a´zâ ve eczâma bir mertebe tahallül ve sirâyet eylemiştir ki min cemî´'l-vücûh akla mahal kalmamıştır. Pes mestin sözünü huşyâr olanlar fehim kılmaz ve mahv tabakasında olanların kelâmını sahva gelmeyince ehl-i sahv onun kelâmından müstefîd olmaz. ´Ale'l-husus mest olan âşık bir yar-i bî-şebihten söyleye ki onun mevcûdât içre yâri ve nazîri olmaya. Yârdan murâd ferdâniyet-i Hakkın mazharı olan Şemseddin-i Tebrîzî (k.s.) hazretleridir ki kutbu'l-aktâb ve ferdu'l-efrâddır. Ferdu'l-efrâd olan kimse her asırda bir kimse olduğu muhakkak olduğu için ona yâr ve nazîr yoktur demek yerinde olur."[228]

Mesnevî'nin ilk hikâyesi olan pâdişâh ve câriye hikâyesi ilâhî aşk konusunu tahkiye eder ki Varlığın taayyününün ya da taayyünsüzlüğünün (lâtaayyün) ilk mertebesi. Olan Zât mertebesi ya da Zât'a bağlı ilâhî aşk mertebesi *Mesnevî* tahkiyesinin ilk konusudur. Tahkiye devam ederken 117. beyitten 144.'e beyte kadar Şemsle ilgili istidrâdî bir bahis açılır. Bahse göre Şems ezelî aşkın müşâhade âlemindeki kâmil manada tecellîsi ya da teşahhus etmiş hâli olarak konumlandırılır. Aşk mertebesi mutlak vahdet mertebesidir ki, Şems-i Tebrîzî Mevlânâ'nın müşâhede âleminde âşık-ı hakîkîsi olarak mutlak vahdet sırrını mündemiçtir. İsmâil Ankaravî'ye göre Şems'in sırrını idrâk etmek için seyr ü sülûkta fenâ ya da mahv hâline ve bu hâlin mukâbilinde elde edilen mutlak vahdete dâir bir marifete sâhip olmak gerekmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de Şems-i Tebrîzî'den açıkça bahsetmemesi *Mesnevî*'nin bu hâl ve marifete ulaşmamış sâlikleri irşâd mâhiyetinde bir kitap olmasından kaynaklanır. Mevlânâ sâlikleri temsîlen Hüsâmeddin Çelebî'nin Şems hakkındaki sorularını bundan dolayı cevapsız bırakmaktadır. Ancak Ankaravî'ye göre Mevlânâ sâliklere şunu tavsiye etmektedir ki, Şems'i hâli hazırda bir mürşid-i kâmil olarak akılda tutmalarının gerektiğidir.[229]

Öte yandan Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın Şems'ten bahsetmemesinin sebebi, Şems'in Konya'da kavga ve anarşinin çıkmasına sebebiyet vermemesidir. Ancak

228 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 76-77.
229 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 78-9.

Gueoniyen tabirle yatay düzeyde olan şey ancak dikey düzeyde vâkıanın yansımasından başka bir şey değildir. Zira Ankaravî'ye göre Şems, dikey düzlemde mutlak vahdet sırrı ise, bu sır yatay düzlem olan müşâhade âlemi mertebesinde muhâtabların zihninde mukayyedliğe bürünerek farklı şekillerde algılanmasına yol açar. Farklı algılanma ise bir ihtilâfa sebep olur. İhtilâf ise kargaşa ile neticeleneceğinden sır olduğu gibi kalmalı ve ifşâ edilmemelidir. Şâyet ifşâ yapılacaksa istiâre ve temsillerle yapılmalıdır ki, Şems'i idrâk etmeye istidâdı olanlar bu temsilden hakîkate ulaşacaklar ve Şems hakkında tam bir idrâk hâsıl olacaktır. İstidâdı olmayanlar ise Şems'i idrâk etmekten bîgâne kalacaklardır.[230]

Mevlânâ'nın dilindeki Şems'in metafiziksel konumunu da dikkâte alarak Sultan Veled, Mevlânâ-Şems ilişkisini Musa-Hızır ilişkisine benzetir ve *Mesnevî*'de çizilen Şems resmini renklendirerek İbtidânâme'de der ki: ""Mûsâ-i kelim'den maksadım, eşi-benzeri bulunmayan Mevlânâ'dır…O'nun da Hızır'ı Tebrizli Şems idi. O, öyle bir erdi ki, ona kavuşsan onunla buluşsan".[231] Tasavvufî terminolojide Mûsâ zühd ve riyâzet tavrına sâhip müteşerri bir sûfî iken, Hızır ilâhî ilme vâkıf, velâyet sâhibi bir mürşid prototipidir.

İsmâil Ankaravî, Sultan Veled'in Şems hakkındaki bu görüşünü paylaşmaktadır. Ankaravî'ye göre Şems-i Tebrîzî ve Hüsâmeddin Çelebî asırlarının iki mürşididir. Ancak Şems meşreb açısından Çelebi'den daha üstündür. Dolayısıyla Şems'e ittibâ etmek için onun meşrebine muvâfık isti´dâd sâhibi olmak gerekmektedir. Aksi takdirde Çelebi'ye tâbi olmak lâzımdır. Diğer bir ifâdeyle Şems-i Tebrîzî, hakîkate vâsıl olmuş ve hakîkatle ´ayniyyet peydâ etmiş bir şeyh iken, Çelebî bu hakîkati doğrudan idrâk etmeye isti´dâdı olmayanları Şems'e irşâd edecek Şems'e tâbî mürebbîdir.[232]

Ankaravî'ye göre Şems'in bir zat olarak idrâk edilememesinin sebebini melâmet makamında olmasına bağlar. Bu makam İbn Arabî'nin de en yüksek gördüğü makamdır ki Mevlânâ terğîb etmeketdir. Melâmet makamındaki kişi bir zat olması hasebiyle her türlü iyi ve kötü sıfatlardan kendisini tecrîd etmiştir. Dolayısıyla O'nun zatına bakanlar O'na iyi ya da kötü bir sıfat yükleyerek baktıklarından sıfatları O'nun zatını müşâhede etmekten kendilerini perdelemiştir. Oysa melâmet makamındaki kişi hayr ve şer ile nitelenmekten uzaktır. Dolayısıyla melâmetî olanı idrâk etmek için

---

[230] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 79.
[231] Sultan Veled, *İbtidânâme*, 48-9.
[232] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 125-6.

melâmetî olmaktan başka yol yoktur. Melâmetî olmak ise ırz, namus, mal-mülk sevdâsı, havf ve recâ gibi her türlü ikilikten geçmek gerekir. Bu aynı zamanda Ankaravî'ye göre her bir mürşid-i kâmilde bulunması gereken ihlâs makamıdır.[233]

Eflâkî ve Sipehsâlâr'daki Ankaravî'deki gibi Şems kimliği metafiziksel olan ile tarihsel olanın bir tür mezcini ihtivâ eder. Eflâkî Şems-i Tebrîzî'nin kimliğini şöyle açıklar: "Şemseddin-i Tebrîzî Tebriz şehrinde sepet ve zenbil örücüsü Ebû Bekr-i Tebrîzî'nin mürîdi idi. Ebû Bekr-i Tebrîzî velîlikte ve kalb sırlarını bilmede zamanın bir tânesi idi. Şemseddin-i Tebrîzî'nin makamı ve mertebeleri o dereceye ulaşmıştı ki, artık bunlarla kanaat etmiyor, daha yüksek bir makam arıyordu. Kendisini bu makama ulaştıran bu ulu kişinin sohbeti ile daha iyi, yüce olmak, olgunluk derecelerine ulaşmak ve ilerlemek istiyordu. Bu arzu ile senelerce tâkâtını tüketircesine dünyayı dönüp dolaştı, seyahatler etti. Bundan dolayı kendisine "Şems-i Perende (Uçan Şems)" adını verdiler. Şems'in bir gece kararı elden gitti, heyecan içinde idi. Tanrı'nın tecellilerine gömülüp mest olmuş bir halde münâcâtında "Ey Allahım! Kendi örtülü olan sevgililerinden birini bana göstermeni istiyorum." Diye dua etti. Tanrı tarafından "istediğin gibi herkesin gözünden saklı, güzel ve mağfirete nâil olmuş can, Belhli Sultânu'l-ulemâ Bahâ Veled'in oğludur" diye cevap geldi. Bunun üzerine Şems: "Ey Tanrı! Onun mübarek yüzünü bana göster" dedi. Tanrı tarafından: "bunun şükrânesi olarak ne verirsin" diye soruldu. O da "Başımı" diye cevap verdi. Şems'e hakîkî maksadına ve istediğin şeye ulaşman için Rum diyârına git, diye ilhâm geldi."[234] Sipehsâlâr ise Şems'i şöyle tavsîf etmektedir: "Konuşma ve Hakk'a yakın olmada Musa'nın, tecrid ve inzivâda İsa'nın meşrebine sâhipti. Dâimâ müşâhade ve mücâhade ile zamanını geçirirdi. Hüdâvendigâr hz.lerinin zamanına kadar hiçbir yaratığın onun hakkında bilgisi yoktu. Şimdiki hâlde de kimsenin onun sırlarının hakîkati hakkında bilgisi olmayacak. Dâimâ kerâmetleri inkâr ederdi. Kendini halktan ve şöhretten saklardı. Bir tâcir tavrı ve kıyâfetindeydi. Konar-göçerdi. Hangi şehire giderse orada kervansaraylara konar ve kapıya sağlam kilit vururdu. Halbuki içerde hasırdan başka bir şeyi yoktu. Zaman zaman şalvar uçkuru örer ve geçimini ondan sağlardı. Kaldığı yer Tebriz'di. Sultan Veled onun mürîdiydi."[235]

Eflâkî, Sipehsalâr ve Sultan Veled, Şems'in Konya'ya gelişinden önceki hayatı hakkında fazla bilgi vermemektedirler. Şems-i Tebrîzî'nin konuşmalarını ve sözlerini

---

233 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, II, 369.
234 Eflâkî, I, 254-55.
235 Sipehsâlâr, 121.

içeren İsmail Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın derlediği *Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî*'de[236] görüştüğü ve sohbet ettiği bir çok sûfinin adı geçmektedir. Kendisinin gezgin bir derviş olduğu âşikâr olduğundan bu sûfîler Şems'in üstâdları ve sûfî tavrını belirleyen kimseler olarak görülebilir.

Devletşâh Tezkire'sine göre Şems, İsmailîlerin dâîsi Kiyâ Büzürg'ün neslinden olan Celâlüddin-i (bazı nüshalarda Alâüddin) Nev Müselmân'ın (ö. 618/1221) oğludur. Ancak Celâlüddin son zamanlarında İsmailikten vazgeçmiş ve sünnî itikadı benimsemiştir.[237] Bu bilgi diğer kaynaklarda rastlanmayan bir bilgidir. Bu bilgiyi kabul eden özellikle İsmâilî araştırmacılar, İsmâilîliğin pîri Şemseddin Muhammed ile Şems-i Tebrîzî'yi aralarındaki olağanüstü kerâmet gücünden dolayı özdeşleştirmişler; hatta Hindistan-Multan'da bulunan bir mozalenin Şems-i Tebrizî'ye aid olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Hintli İsmâilî Şemseddin Muhammed, Sühreverdî'nin üstâdı Bahâeddin Zekeriyyâ'nın (ö. 666/1267) çağdaşı ve dostu olan bir kimsedir. Şems-i Tebrîzî'nin kabri ise Konya'dadır.[238]

Tebriz'de tasavvufa yöneldiği bilinen Şems'in muhtelif kaynaklarda Ebûbekr-i Sellebâf'ın, Baba Kemâl-i Cendî'nin ve Evhadüddîn Kirmânî'nin de (ö. 636/1238) hocası olan Ebü'l-ganâim Muhammed Rükneddin Seccâsî'nin (ö. 606/1209'dan sonra) hizmetinde bulunduğu kayıtlıdır. Şems'in Makalât'ta adları geçen bu kadar çok şeyhle

---

[236] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 7a.

[237] Devletşâh bu bilginin güvenilirliğini kabul etmede aynı zamanda şüphelidir. Nitekim Silsiletü'z-zeheb'ten aktardığı rivâyete göre Şems, Tebrizli bir bezzâzın oğlu, başka bir rivâyete göre de Horasan'ın Bağer vilâyetinden bir tâcirin Tebriz'e ticâret için geldiği sırada doğmuş çocuğudur. Devletşâh Şems'in kökeni hakkındaki diğer kaynaklarda rastlamadığımız türden birbiriyle çelişik rivâyetleri aktardıktan sonra şöyle bir açıklama yapmaya gerek duyar: "bana sorarlarsa O nereli olursa olsun sûretin kıymeti yoktur. manaya bakılmalıdır." Devletşah, *Tezkire*, 251.

[238] A.Schimmel, "Shams-ı Tabrizî", EI (New Ed.), IX, (Fasc. 151-152), 298. Şems-i Tebrîzî'nin İsmâilî dâîsi olması birkaç yönden yanlıştır: 1. İlk kaynaklara göre Şemseddin'in baba adı Muhammed b. Ali b. Melikdâd ya da Melikdâvûd'dur. Yoksa Devletşâh'da geçtiği üzere Alamut'taki İsmâilî prenslere genelde ad olarak verilen Alâüddin veya Celâlüddin değildir. 2. Mevlânâ Şiblî, Nicholson ve E. G. Browne gibi İsmâilî olduğunu öne süren bazı yazarlar kaynak olarak sadece Devletşâh'a dayanarak ilk Mevlevî literatürü görmezden gelmişlerdir. 3. Devletşâh rivâyeti O'nun İsmâilî olduğunu söylemekle şâz rivâyet olarak kalmaktadır. 4. Devletşâh'ın zikrettiği Şems'in görüştüğü şeyhlerin tümü sünnî olarak marûftur. 5. Şems'in hem Makâlât'ında hem de şiirlerinde İsmâilî kültlere rastlanmaz. Bkz. Ahmedmian Akhtar, "Shams Tabrizi. Was he an İsmailian?", *Islamic Culture*, X (1936), 131-136. F. Köprülü Devletşâh'a dayanarak Şems-i Tebrîzî'yi eski bir İsmâilî âilesinden gelme "rind ve lâübâlî, serseri mîzâc bir derviş" olarak kabul etmiştir. Bkz. F. Köprülü, *Türk Edebiyâtı Târihi*, İstanbul 1980, 246. Abdülbâki Gölpınarlı ise son İsmâilî reisi Celâleddin-i Nev Müselmân'ın Alâüddin adlı tek bir oğlu olduğu, halbuki Şems-i Tebrîzî'nin babasının Ali adını taşıdığı gerekçesiyle bunu reddeder. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 49. oysa bazen Alâ'üd-dîn'in Aliyyü'd-din şeklinde de yazıldığı vâkîdir. Dolayısıyla Şems-i Tebrîzî'nin babasının, bu kelimeden kısaltılmış olarak Ali şeklinde çağrılmış olabileceği ihtimâli de vardır. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, 76 not 52. Tüm bu yorumlar Şems-i Tebrîzî'yi olmadığı halde şiileştirme çabasından ibârettir ve aşırı yorumlar olarak görülebilir.

görüşmesi O'nun gezgin bir melâmî derviş tipolojisi çizdiğine delâlet etmektedir.

Sipehsalâr Şems'in üstâdları hakkında her hangi bir şey söylemezken, Eflâkî yukarıda da belirttiğimiz gibi Tebrizli Ebûbekir Sellebâf'ın ismini zikreder ve Şems'in Makâlât'ına dayanarak Sellebâf'a "Pir" ünvânını verir. Sultân Veled'in rivâyetinde Şems, Mevlânâ'ya şöyle demiştir: "Benim Tebriz'de Ebû Bekir adında bir şeyhim vardı. Bütün velâyeti ondan aldım. Fakat bende şeyhimin ve kimsenin görmediği bir şey vardı. O şeyi, şimdi Hüdâvendigârım Mevlânâ gördü."[239] *Makâlât*'ın nâşiri Muvahhid ise Sellebâf'ın mürîdlerinin çoğunun şeyhleri gibi esnaf olduklarını ve bu itibarla fütüvvet teşkilâtına mensup olduklarını belirtir.[240] Şems, şeyhi Sellebâf'ın mürîdlerine hırka giydirmediğini[241] ve semâ´ dışında diğer tarîkatlar gibi âyin ve erkân uygulamadığını eserinde aktarır.[242] Dolayısıyla Şems'deki melâmet tavrının kaynağı şeyhinden gelmektedir. Sellebâf Tebriz'de vefat edince Şems, Eflâkî'ye göre "abdâl ve aktâb"ı aramak için yola düşer.[243] Eflâkî'nin bu ifâdesi Şems'in daha kâmil bir şeyh arayışının göstergesi mâhiyetindedir. Eflâkî Şems'in Batı'ya doğru seyâhatinde sırasıyla Bağdad, Şam, Halep, Kayseri, Aksaray, Sivas, Erzurum ve Erzincan'a uğradıktan sonra Konya'da kaldığını bildirir. Nitekim O'na göre Şems'in belli bir yerde uzun süre ikâmet etmemesinin sebebi sûrî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Sûrî sebebi, Şems'in kendisinin velâyet yönünü halkın anladıklarında ve o yerde meşhûr olduğunda melâmet tavrının bir gereği olması hasebiyle şöhretten kaçınarak ortadan kaybolmak istemesidir. Zira Şems'ten bir çok kerâmet sâdır olur ve bundan dolayı halkın kendisine teveccüh etmesinden çekinerek ikâmet ettiği yeri terkederdi.[244] Bu tavır tipik bir melâmet tavrıdır. Öte yandan Şems'in sık sık kerâmet göstermesi ve celâl yönünün baskın olması çocukluğundan beri kendisinde

---

[239] Eflâkî, II, 261-2.

[240] Muvahhid Ali Muvahhid, *Şems-i Tebrîzî*, Tahran 1996, 62. Ebu bekir Sellebâf'ın ismine sûfî tabakâtın çoğunda rastlanmamaktadır. XVI. Asır metinlerinden Hâfız Hüseyin Kerbelâî'nin Ravzatü'l-cenân'da Sellebâf'ın Şems'in mürebbîsi olduğu ve Tebrîzli 70 veli ile çağdaş olduğu rivâyet edilmektedir. Ancak Sellebâf Tebriz'in bu meşhûr velîleri arasında zikredilmez. Pir Sellebâf'ın dergâhı, Tebriz şehrinin varoşu olan Çerendâb denilen bölgede iken, Baba Hasan Ali'ye mensup olan 70 veli, Sellebâf'ın dergâhının doğusunda yer alan Sarhâb bölgesindeki İmâm Hafâde (ö. 1175) dergâhındandırlar. Hâfız Hüseyin Kerbelâyî-i Tebrizî, *Ravzatü'l-cinân ve Cennâtü'l-cenân*, haz. Cafer Sultân el-Karrâ´î, Tahran 1965-70, I, 291, 294-6, 49-50.

[241] Şems Makâlât'ında hırkayı Mevlânâ ve İbn Arabî Hızır'dan giyerken Hz. Peygamber'in elinden alarak giydiğini söylemektedir. Bu hırkanın giyilen, suya girilince kirlenen veya yırtılan maddî hırka olmayıp Hz. Peygamber'in sohbeti olduğunu vurgulamaktadır. Ancak sohbet bir diyalog şeklinde veya dün, bugün, yarından bashedilen bir konuşma olmayıp zaman üstü bir mâhiyette olduğunu söyler. Şems'in bu ifâdeleri keşfinin Hz. Peygamber'in mişkâtıyla açıldığına delâlet etmektedir. Zira Şems'e göre Hz. Peygamber'e ittibâ her şeyden üstündür ve ledünni bilgi anlamında Hızır'ın bile nurunu yakabilir, yani ondan üstündür. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 133-4.

[242] Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 756.

[243] Eflâkî, II, 190.

[244] Eflâkî, II, 276.

yerleşen bir meşrebin uzantısıdır.[245] Eflâkî'ye göre Şems'in durmadan seyâhat etmesinin sebebi, Hak tarafından Rûm ülkesine yani Mevlânâ ile buluşmaya sevkedilmesidir. Her ne kadar mürîd mürşidin ayağına gitmekte ise de, *Mesnevî*'de mürşid-i kâmil olarak resmedilen Şems-i Tebrîzî Mevlânâ'nın ayağına giderek bir istisnâ gerçekleşmiştir.

Câmî'nin *Nefehât*'ı, Şems'in şeyhlerinden her hangi başka bir kaynağa referans olmaksızın en çok bahseden eserdir. Şems'in Sellebâf'tan ayrıldıktan sonra ilk sohbetine katıldığı kişi Bağdat'ta Ebu'l-ganâim Muhammed Rükneddin Seccâsî'dir. Şems, Seccâsî'ye intisâb ettiğinde yirmili yaşlarındadır.[246] Devletşâh, Şeyh Rükneddin'in Ebu'n-necib Sühreverdî'nin, Sühreverdî'nin de Ahmed Gazzâlî'nin mürîdi olduğunu kaydeder. Şems'i Anadolu'ya gönderen de Şeyh Rükneddin'dir.[247] Şeyh Şems'e der ki: "Şemseddin, senin Rûm diyârına gitmen lâzımdır. Rûm'da bir yüreği yanık vardır. Onun yüreğine ateş salmak zarûrîdir." Şems de Şeyhin işâretiyle Rûm'a gider.

Şems-i Tebrîzî *Makâlât*'ında Seccâsî'nin adını zikretmez. Ancak O'nun mürîdlerinden biri olan meşhûr sûfî Evhadüddin Kirmânî'den iki yerde bahseder. Şems'in bahsettiği bir diğer sûfî Kutbeddin Ebherî (ö. 577/1181)'dir; hem Kirmânî hem de Ebherî, Ebu'n-necib Abdülkâhir Sühreverdî'nin mürîdleri olup Bağdad'da Seccâsî'nin halkasına katılanlardır.[248]

---

245 Eflâkî, II, 262.

246 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 639.

247 Devletşâh, *Tezkire*, II, 252.

248 F.Lewis, 147. Eflâkî'ye göre Şems'in Mevlânâ'dan önce kendisine arkadaş bulmak amacıyla ilk sorguya çektiği sûfî Evhadüddin Kirmânî'dir. Şems, Kirmânî'yi Mevlânâ'ya yaptığı gibi iki tür sorgulamadan geçirir. İlkinde marifetteki mertebesini, ikincisinde melâmet tavrını ölçer. Eflâkî olayı şöyle aktarır: "Dârüsselâm olan Bağdad'da Şems-i Tebrizî, Şeyh Evhadüddin Kirmânî'yi buldu ve ona "ne ile meşgulsün?" diye sordu. O da: "Ayı leğendeki suda görüyorum" buyurdu. Bunun üzerine Şems: "Boynunda çıban yoksa, niçin başını kaldırıp onu gökte görmüyorsun. Kendini tedavi ettirmek için bir doktor elde et. Bu sûretle neye bakarsan gerçekten bakılmaya değer olanı onda görürsün" buyurdu. Bunun üzerine Evhadüddin: "Tam bir arzu ile bugünden itibâren senin kulluğunda bulunmak istiyorum" dedi. Şems: "sen benim arkadaşlığıma tahammül edemezsin" dedi. Evhadüddin: "beni kulluğuna ve arkadaşlığına kabul et" diye ısrarda bulundu. Şems: "Bağdat pazarının tam ortasında herkesin gözü önünde benimle beraber nebiz (hurma şarabı) içmek şartıyla kabul ederim" dedi. Evhadüddin: "bunu yapamam" dedi. Şems: "benim için hususi bir nebiz bulup getirebilir misin?" dedi. Sonra Şems: "ben içerken benimle arkadaşlık edebilir misin?" dedi. Evhadüddin: "Edemem." Dedi. Bunun üzerine Şems O'na: "Erlerin huzurundan ırak ol" diye bağırdı ve "Ben sana benimle beraber arkadaşlık etmeğe sabredemezsin demedim mi? (Musa-Hızır kıssası, Kehf 18/74)" diye bağırdı ve: "sen bunu yapacak adam değilsin; çünkü sende bu istidâd yoktur. Allah'ın sana bu kudreti vermediğine ve hasların kudretine mâlik olmadığına sevin. O halde benimle arkadaşlık senin işin değildir. Bana arkadaş olamazsın. Bütün mürîdlerini ve dünyanın bütün namus ve şerefini bir kadeh şaraba satmalısın. Bu aşk meydanı erlerin vebilenlerin işidir. Ve şunu da bil ki, ben mürîd değil şeyh istiyorum. Hem de rastgele bir şeyh değil hakîkati arayan kâmil bir şeyh." Eflâkî, II, 192. Tasavvuf târihinde mahbûbperestliği veya şâhidbâziliği (cemil olanda cemâli seyretmek) ile meşhûr olmuş sûfîlerden olan Evhadüddin Kirmânî'yi Şems aynı zamanda bu fiilinden ötürü kınamaktadır. Rivâyetler için bkz. Eflâkî, II, 205-6. Şems, diğer bazı Kalenderî dervişlerinde görülen esrâr içmeyi ve gulâmpâreliği (livâtâ yapmak) şiddetle tahkîr etmektedir. Nitekim Sultan Veled Şems'e intisâb ettiğinde Şems O'na şöyle demiştir: "Bahâeddînim haşhaş yemez ve

Molla Câmî, Yesevî-Kübrevî-Nakşibendî çizginin kendisindeki etkisiyle Necmeddin Kübrâ'nın halîfelerinden Baba Kemâl Cendî ile Baba Ferec Tebrîzî'yi Şems'in şeyhlerinden olarak kaydeder.[249] Nitekim Şems Makâlât'ında en çok etkilendiği iki ismin bunlar olduğunu söyler; fakat hiçbir şekilde Necmeddin Kübrâ'dan bahsetmez. Ancak Câmî *Nefehât*'ta ve Harezmî *Mesnevî* Şerhinin mukaddimesinde Mevlânâ'nın irâdet silsilesi Baba Kemâl'in mürîdi olan Şems-i Tebrîzî vâsıtasıyla Necmeddin Kübrâ'ya erişmektedir.[250]

Devletşâh, Şems-i Tebrîzî'yi Anadolu'ya yollayanın Şeyh Rükneddin olduğunu söylerken; Molla Câmî, Baba Kemâl Cendî olduğunu ileri sürer.[251] Eflâkî ve Sipehsalâr'a göre Şems'in Anadolu'ya ve/veya Mevlânâ'yı bulmaya gelmesi Hakk'ın sevkiyle Şems'e gösterilen bir müşâhede netîcesinde iken[252] –ki bu rivâyete göre Şems'in Mevlânâ'yı bulması değil, Mevlânâ'nın Şems'e kendisini buldurması ön plandadır- diğer târih kaynaklarına ve bilhassa Devletşâh ve Molla Câmî'ye göre Şems'in üstâdlarının sevkiyledir. Şems'in halkasına dâhil olduğu üstâdların kimliğine baktığımızda onların bir şekilde Sultânu'l-ulemâ Bahâ-i Veled'in yakın ve uzak çevresiyle irtibatlı olan kişiler olduğunu görmekteyiz. Nitekim Şeyh Rükneddin'in silsilesi aynı Mevlevîlik silsilesi gibi Ebu'n-necîb Sühreverdî yoluyla Ahmed Gazzâlî'ye ulaştığı gibi, Baba Kemâl Cendî de bir rivâyete göre Bahâ-i Veled gibi Necmeddin Kübrâ halîfesidir ve halkasında Mevlânâ ve âilesinin yakından tanıdığı Fahreddin Irâkî bulunmaktadır. Bütün bu ilişkiler ağı gösteriyor ki, Şems'in Konya'ya gelmesi ve Mevlânâ'yı bulması tesâdüfî olmayıp, Konya'ya gelmeden önce Şems ile Mevlânâ arasında her hangi bir karşılaşma olmasa da,

---

asla livâtâ yapmaz. Çünkü bu iki şey, kerim olan Allah'ın yanında son derece yerilmiştir." Eflâkî, II, 209.

249 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 639.

250 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 165 not 127.

251 Rivâyete göre Şems-i Tebrîzî Baba Kemâl'in sohbetinde bulunduğu sırada, Fahreddin Irâkî de, Şihâbüddin Sühreverdî'nin halîfelerinden olan Multanlı Şeyh Bahâeddin Zekeriyyâ'nın emriyle orada bulunmaktadır ve kendisine yüz gösteren her feth ve keşfi nazım ve nesir hâlinde ifâde ve izhâr etmektedir. Bu durum Baba Kemâl'in dikkatini çeker. Zira Irâkî'nin aksine Şems-i Tebrîzî hiçbir şey izhâr etmez. Bir gün Baba Kemâl:

-Oğlum Şemseddin, Fahreddin'in açıklayıp durduğu esrâr ve hakîkatlerden senin hâtırına bir şey gelmiyor mu? Diye sorar. Şemseddin:

-Ondan daha çok esrâr ve hakîkat müşâhade ediyorum. Fakat onun bildiği ıstılâhları bilmediğimden müşâhedelerimi onun gibi ifâde edebilme gücünü kendimde bulamıyorum, der. Baba Kemâl bunun üzerine:

-Hak Sübhânehû ve Teâlâ sana öyle bir arkadaş nasîb etisn ki, evvelîn ve âhirînin marifet ve hakîkatlerini senin adına izhâr etsin. Hikmet ırmakları onu kalbinden diline aksın, harf ve ses elbiisesine bürünsün. O elbisenin süs ve nakışları da sana ait olsun. A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 640. Nitekim Mevlânâ'nın Divân'daki gazellerinin bir çoğu Şems-i Tebrizî adıyla sona ermişlerdir.

252 Eflâkî, II, 265.

ortak ilişkiler ağında bulunan iki kimsenin birbirini bulması şeklinde yorumlanabilir.[253] Diğer taraftan Şems ve Mevlânâ aynı sûfî çevrelerde bulunmalarının bir sonucu olarak birbirlerine yakın veya birbirlerini anlayacak tavırlara sâhip oldukları söylenebilir. Ancak Şems'de gâlip olan neşve melâmet neşvesidir. Şems ile Mevlânâ'nın yetişme tarzları ve yaptıkları faaliyet göz önünde bulundurulduğunda aralarında benzerlikler kurmak mümkündür. Mevlânâ'nın Muhakkik Tirmizî'nin yanında çetin riyâzetler geçirmesi gibi Şems de Halep'te medrese hücresinde 14 ay boyunca riyazette kalmıştır.[254] Şems'in ayrıca müderrislik tecrübesi de vardır. Erzurum'da şehrin melîkinin çocuklarına mektep hocalığı da yapmıştır.[255] Mevlânâ Şems-i Tebrîzî'nin muhtelif ilimlerdeki vukûfiyetini şöyle tasvir eder: "Şemseddinimizin nefisleri eli altına almak hususunda İsa'nın nefesi gibi mübârek bir nefesi vardır. Kimyâ ilminde eşi benzeri yoktur. yıldızları davette, riyâziyyâtta, ilâhiyyatta, hikemiyyâtta, nücûm bilgisi, mantık ve hilâf ilminde, nârenciyâtta onun için "âfâk ve enfüste onun gibi bir kiş yoktur" sözünü söylerlerdi. Fakat ricâlullahın sohbetine eriştikten sonra hepsini defterden sildi, aklî, naklî ilimlerden sıyrıldı, tecrid, tefrid ve tevhid âlemini seçti."[256] Mevlânâ'nın bu ifâdeleri Şems-i Tebrîzî'nin bulunduğu ve Ahmed Gazzâlî'ye varan silsilenin de işâret ettiği üzere Şems ile Ahmed Gazzâlî arasında bir tavır birlikteliği olduğunu göstermektedir.

Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelmeden önce Şam'da bir süre sohbetinde bulunduğu ve Makâlât'ında sıklıkla atıfta bulunduğu kimse Şeyh Muhammed'dir. Bu atıflar aynıyla Eflâkî'de de bulunmaktadır. Şeyh Muhammed'in kimliği üzerinde araştırmacılar arasında bir tartışma söz konusudur. Bazıları Şeyh Muhammed'in, Şems'in Bağdat'taki şeyhi Şeyh Muhammed Rükneddin Seccâsî olduğunu ileri sürmüşler ve Şeyhü'l-ekber Muhammed İbn-i Arabî olamayacağını, zira İbn Arabî gibi meşhûr bir sûfîden Şems'in "Şeyh Muhammed" diye mutlak bir isimle bahsetmesinin imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Eflâkî ise Şeyh Muhammed'in "Şam'daki Şeyh Muhammed b. Arabî" olduğunu söylemiştir.[257] Eflâkî'nin bu belirlemesi Mevlevîler dâhil çoğunluğun kanaatidir. Nitekim modern dönemde Şems üzerine kapsamlı çalışma yapan ve Makâlât'ı

---

253 Şems ve Mevlânâ'yı önceleyen bu ilişkiler ağının tüm tarihsel ve düşünsel detaylarıyla ortaya konulması Mevlânâ'nın sûfî tavrını Şems kanalıyla belirleyen yakın ve uzak çevrenin belirlenmesi çerçevesinde kaçınılmaz olmakla beraber, konumuz Şems-Mevlânâ ilişkisinin tasavvufî mâhiyeti ve bu mâhiyetin Mevlânâ'ya yönelik etkisiyle sınırlı olduğundan tezimizde ele alınması gerçekleştirmek istediğimiz maksaddan inhirâf etmemize sebebiyet vereceği düşüncesiyle sarf-ı nazar edilecektir.

254 Eflâkî, II, 264.

255 Eflâkî, II, 275.

256 Eflâkî, II, 201.

257 Eflâkî, II, 258.

neşreden Muhammed Ali Muvahhid de Şeyh Muhammed'in kesinlik derecesinde Muhyiddin b. Arabî olduğunu belirtmektedir.[258]

Mevlânâ'ya intikâl eden Şems'teki sûfî tavrın belirlenmesinde Şems'in İbn Arabî'ye ve tasavvufî düşüncesine bakışı oldukça önem arzetmektedir. İbn Arabî, Şems'in doğumundan yaklâşık 20 yıl önce 1165'te İspanya'da doğmuş, 1202-1204 yılları arasında Mekke'de iken Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhüsrev'in vezirlerinden Mecddüddin İshâk ile tanışmış, O'nun daveti üzerine 1210 tarihinde Konya'yı ziyârete gelmiş ve vezirin vefâtı üzerine dul kalan eşiyle evlenmiş; Sadreddin Konevî üvey çocuğu olmuştur. Daha sonraları Şam'a intikâl eden İbn Arabî Sâlihiyye'de vefât edinceye kadar kalmıştır. Şems, İbn Arabî'nin halkasına Salihiyye'de katılmış ve aralarında bir dizi muhâvereler gerçekleşmiştir.

Şems-i Tebrîzî, İbn Arabî'den hem Makâlât'ında hem de Makâlât'tan nakleden Eflâkî menâkıbnâmesinde övgüyle (شگرف مردی =ulu ve muhteşem insan, نیگو همدرد = sempatik,derddaş نیگو مونث =mûnis, hoşgörülü) bahsetmektedir.[259] Şems'e göre Şeyh Muhammed tasavvufî hakîkatleri ifâde etmede eşine az rastlanır sûfilerdendir ve Şems kendisinden çok şey öğrendiğini belirtmektedir. Ancak Şems'e göre İbn Arabî nübüvvet yolunu ya da Hz. Peygamber'e tâbi olmada eksiklik içindedir. Şems-i Tebrîzi bunu şu şekilde aktarmaktadır: "Şeyh Muhammed b. Arabî Şam'da "Muhammed bizim perdedârımızdır." Diyordu. Ben de: "Kendinde gördüğün şeyi niçin Muhammed'de de görmüyorsun, herkes kendi kendinin perdedârıdır." Dedim. Bunun üzerine İbn Arabî: "hakîkat ve marifetin olduğu yerde davet nasıl olur ve nerede yap, yapma denilir" dedi. Ben: "bu fikrin onun olduğunu söyledim. Şu öteki fazilette fazla idi. Bu senin onu inkâr ve tasarrufun davetin ta kendisi değil midir? Madem ki sen davet ediyorsun ve davet etmemek gerekir diyorsun!" dedim. Şeyh Muhammed derin bir adam olmasına rağmen Hz. Peygamber'e uymuyordu. Biri bana: "O Hz. Peygamber'e uymanın ta kendisidir." Dedi. Ben: "Hayır. O Hz. Peygamber'e uymazdı" dedim. "Şeyh Muhammed çok defa rükû ve secdede bulunuyor ve "şerîat ehli bir kulûm" diyordu; fakat onun Hz. Peygamber'e uyduğu yoktu. Bana çok faydası vardı, fakat onun Peygamber'e uyduğu yoktu. Fakat bu fayda sizden ona ondan da size olan faydaya hiç benzemez. Çakıl taşı ile inci (Mevlânâ) arasında büyük fark vardır." Yine Şeyh Muhammed çok defa: "falan hata yaptı, filân hata yaptı." Derdi. Onu hata yaparken gördüm ve çok defa (hatasını) ona

---

258 Muhammed Ali Muvahhid, *Şems-i Tebrîzî*, 100-103.
259 Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 299.

gösterirdim. O başını öne eğer ve : "oğlum bana kuvvetli bir kamçı vuruyorsun, yani beni çok hızlı sürüyorsun" derdi. Şeyh Muhammed bir dağdır, dağ. Benim bunda (onun hatasını göstermede) hiçbir garazım yoktur. Nihâyet bu çileye ve zikre bak, onlarda Muhammed'e uyma hiç var mıdır? Evet Musa'ya çile için işâret vardı. Fakat Musa'nın istemeye cesâret edemediği Muhammed'e uyma nerede? Bilâkis O, Tanrım beni onun terkisine bindir ve "Beni Muhammed'in ümmetinden yap (A´râf 7/139)" derdi."[260]

Şems-i Tebrîzî Konya'ya gelmeden önce İbn Arabî ile Şam'da kaldığı gibi, Konya'da kendisi hakkında fitne çıkınca yine Şam'a gidip İbn Arabî'nin yanında kalmıştır. Nitekim Divân-ı Kebîr'deki Mevlânâ'nın bir beyti hakkında beytin İbn Arabî'ye mi yoksa Şems'e mi taalluk ettiğine dâir bir tartışma vardır:

اندر جبل صالحيه كانيست ز گوهر زان گوهر ما غرقه درياى دمشقيم

(Şam'da Cebel-i Sâlihiyye'de gevherden bir kân vardır; biz o gevherimizden Şam deryâsının garkıyız)

İbn Arabî ile Mevlânâ düşünceleri arasındaki irtibat veya irtibatsızlık etrafındaki tartışmada Mevlânâ'nın İbn Arabî düşüncesiyle irtibatlı olduğunu savunanlara göre (msl. Ahmed Avni Konuk) yukarıdaki beyitte kastedilen cebel-i Sâlihiyye'de medfûn ulûm-i ledünniyye gevheri İbn Arabî'dir.[261] Oysa Abdülbâkî Gölpınarlı'ya göre beyitte kastedilen Şems-i Tebrîzî'dir. Zira Şems Konya'dan ayrıldıktan sonra Şam'a gitmiş ve Mevlânâ Şems'e duyduğu hasretinden dolayı bu beyti îrâd etmiştir.

Şems'in İbn Arabî'ye yönelik düşüncesi iki boyutludur: Öncelikle İbn Arabî "hakîkati arayan kimse" olarak tasavvufî düşüncede eşsiz bir sûfîdir. Ancak Peygamber'e tâbî olmada ve özellikle namaz, zâhidâne hayatın gerekliliklerini yerine getirmede ve şerîati tâkip etmede eksiklikler içindedir.[262] Aslında Şems'in seyahatleri boyunca karşılaştığı sûfîlerde aradığı temel problematik nübüvvet-velâyet konusudur. Şems'e göre nübüvvet her bakımdan velâyetten üstündür. Nitekim Şems'in Mevlânâ ile ilk karşılaşmasında Mevlânâ'ya yönelttiği "Bayazid-i Bistâmî mi yoksa Hz. Peygamber mi daha üstündür?" sorusu bu konuya taalluk etmektedir. Bir diğer ifâdeyle Şems-i Tebrîzî'ye göre bir sûfî mârifette ve ledünnî ilimlerde ne kadar üstün olursa olsun mizân

---

260 Eflâkî, II, 258-9.

261 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 46-7.

262 A. Gölpınarlı, Şems'in de namaz kılmada eksiklikleri olduğunu iddia etmektedir. Konya Müzesi 2155'de kayıtlı Makâlât nüshasının sonundaki Şems'in bazı ifâdelerine dayanarak hükümde bulunan Gölpınarlı öte yandan Şems'in bu ifâdelerini aktarmamaktadır. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 58-9.

şerîata mütâba´ât olduğu için mîzanda dengesizlikte bulunan bir kimse kendisine iktidâ edilmeye münâsip değildir. Bu anlamda Fahreddin Râzî de –ki Râzî hakkındaki Şems'in değerlendirmeleri İbn Arabî'ye dair menkıbesinden hemen önce gelmektedir ve aynı konunun devâmı mahiyetindedir- Hz. Peygamber'e "Muhammed-i Tâzî" dediği için mürted ve zındık sayılmaya lâyıktır.[263] Şems'in Sultânu'l-ulemâdan gelen Râzî muhâlefetine katılması O'nunla müsâvî tavra sâhip olduğuna işâret eder.

Aslında Şems'in bir Horasan Melâmetîsi olduğu göz önünde bulundurulduğunda muhâtabınının tavrına karşı bir "karşı-tavır" geliştirdiği söylenebilir. Şâyet muhâtabın sûfî tavrı, İbn Arabî örneğinde olduğu gibi velâyetin gerekliliği olarak ilm-i ilâhîde yetkinleşmekse, Şems bu tavırda şerîat ve tarîkatın eksikliğini söz konusu ederek tavrı şerîat-tarîkat-hakîkat dâiresinde ikmâl amacı gütmektedir. Mevlânâ ile Konya'daki ilk karşılaşmasında da aynı durum söz konusudur. Mevlânâ Şems'e: "zühd, riyâzet ve şerîatin edeblerinden başka bir şey var mı?" deyince; Şems: "bu hiçbir şeydir. İlim malumu bilmeyi gerektirir." şeklinde muhakkik sûfîler tavrınca bir cevap vermektedir. Bu bir nevi eşyânın zıdlarla kâim olması gerçeğinin Şems tarafından tatbîkidir.Şems şöyle demektedir: "insanlar zenginliği isterse sen fakirliği, insanlar izzeti isterlerse, sen zilleti iste."[264] Melâmet tavrından dolayı Şems, Konya'nın Kadızâdelilerince kınandığı gibi[265], marifeti az olan dervişlerce de tenkide hatta Konya'dan göçmeye marûz bırakılmıştır.[266]

Ahmed Yaşar Ocak'a göre Şems-i Tebrîzî, Anadolu'da yüksek zümre Kalenderîliğinin temsilcilerinden biridir. [267] Ocak'a göre Şems'in Kalenderî olmasının ipuçlarından birisi, bizzat Mevlânâ'nın kendisinde açıkça müşâhade edilen Kalenderîliğe

---

263 Eflâkî, II, 257-8.

264 Eflâkî, II, 213.

265 Eflâkî rivâyet eder: "bir gün kıskanç fakîhler inkâr ve inatları sebebiyle Mevlânâ'dan: "Şarap helâl midir veya haram mı?" diye sordular. Onların maksadı Şemseddin'in şerefine dokunmaktı. Mevlânâ kinâye yolu ile: "içsen ne çıkar, çünkü bir tulûm şarabı denize dökseler deniz değişmez ve denizi bulandırmaz. Bu denizin suyu ile abdest almak ve onu içmek caizdir. Fakat küçücük bir havuzu şüphesiz bir damla şarap pisletir. Böylece tuzlu denize düşen her şey tuz hükmüne girer. Açık cevap şudur ki, eğer Mevlânâ Şemseddin şarap içiyorsa her şey ona mubahtır. Çünkü o deniz gibidir. Eğer bunu senin gibi bir kahpenin kardeşi yaparsa ona arpa ekmeği bile haramdır." buyurdu. Eflâkî, II, 216.

266 Eflâkî, II, 270-1.

267 A.Yaşar Ocak, Anadolu'daki Kalenderî zümreleri iki gruba ayırmaktadır: birincisi popüler kalenderîler dediği ömürleri seyahatla geçmekle birlikte, acayip kıyafetlerle dolaşan, esrâr çekip afyon kullanan, geçimini dilenerek sağlayan, açık arazide yatıp kalkan, şehir meydanlarında ellerinde def ve çenglerle raks eden kişilerdir. Kaynaklarda Cavlâkîler ve Babâîler şeklinde tabir edilen zümredir. İkinci zümre ise bir şekilde ilim tahsili görmüş, vahdet-i vücûd neşvesine sahip, nisbelerinden anlaşılacağı üzere Anadolu'ya Mâverâünnehir üzerinden gelmiş sûfîlerdir. Şems-i Tebrizi, Evhadüddin Kirmânî, Fahreddin Irâkî tarafından Anadolu'da başta gelen temsilcileridir. Ancak Ocak, şems'i bu zümreye dâhil ettiği halde Mevlânâ'yı dâhil etmemektedir. A. Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, 62-75.

sempati ve hayranlık duymasıdır. Onun Kalenderîlere karşı büyük bir sempati beslediği Ebûbekr-i Niksârî-i Cavlâkî ve Hacı Mübârek Haydârî gibi Kalenderî şeyhleriyle yakın temasından anlaşıldığı gibi, bizzat kendi eserleri olan *Mesnevî*'sinden ve *Dîvân-ı Kebîr*'inden de belirgin bir tarzda sezilmektedir.[268] Ocak'a göre diğer bir ipucu Şems'in seyahatleri esnasında sık sık kalenderî zâviyelerine uğramaya itina göstermesi, oralarda semâ âyinlerine katılmasıdır.[269] Abdülbâki Gölpınarlı ise, Şems-i Tebrîzî'nin kıyafetinden tavır ve hareketlerine, düşüncelerinden insan ilişkilerine varıncaya kadar tipik bir Kalenderiyi andırdığını, şeyhi Ebûbekr-i Sellebâf'ın da tipik bir kalenderî olduğunu söylediği halde Şems'e Kalender demeye tereddüt eder. Çünkü O'na göre Kalenderîlerin esrâr içme adeti onda bulunmadığı gibi Şems-i Tebrîzî'nin buna bizzat karşı çıktığını dolayısıyla onun ancak bir melâmetî olabileceğini belirtir.[270] Öte yandan Eflâkî ilk Mevlevî zümresinin Kalenderîlerle ilişki içinde olduğunu, Mevlânâ'nın cenaze arabasını çeken yedi öküzden birinin Kalenderler tekkesine kurban edilmesi için gönderildiğini belirtir. Tokat Niksar'daki Kalenderler Tekkesinin başında Ebû Bekr-i Cavlâkî vardır. Cavlâkî Mevlânâ hakkında şöyle der: "Onun uğrunda canımızı kurban etmemiz ve katırımızı satıp ziyafet vermemiz gerekir. Onun öküzünü miskinlerden ve fakirlerden esirgeyip tamah etmemiz erliğe sığar mı?"[271]

A.Yaşar Ocak'ın "bütün bunlar belki Şems-i Tebrîzî'ye bir Kalenderî telâkkî etmeğe tam anlamıyla yetmeyebilir; ancak O başka sûfî meşreblerinden çok Kalenderîliğe yakındır" ifâdesi Şems'in sûfî tavrı hakkında ipuçları vermekten öteye gitmemektedir. Şu iki şeyi öncelikle birbirinden tefrik etmek gerekir ki, bir sûfînin kalender meşreb olması ile popüler veya yüksek Kalenderî zümre içerisine dâhil edilmesi aynı şeyler değildir. Şems, Mevlânâ ve başta İsmail Ankaravî dâhil olmak üzere takipçileri de Mevlevî düşünce ve erkânın bir gereği olarak kalender meşreb tavra sâhip olmakla birlikte Kalenderîler zümresinden değerlendirmemek gerekir. Bu itibarla Şems'in malum ahvâl ve ef'âliyle gerçek Kalenderîler (popüler Kalenderîler?) zümresinden olmadığı açıkken, bazı ipuçları ile zümre niteliğinde Yüksek Kalenderîlere dâhil edilmesi kanaatimizce aşırı bir yorum ve tasniften ibârettir. Şems'in kalenderîlerle aynı mecliste semâ yaptığı Eflâkî de geçmektedir. Ancak rivâyete göre kalenderî dervişin hırkasının semâ esnasında Şems'e fütursuzca dokunması üzerine Şems meydanı terkeder ve Kalenderî derviş sonrasında can

---

268 İlgili beyitler için I. bölümdeki "İsmail Ankaravî'nin Meşihat Hayatı" kısmına bkz.
269 A.Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, 79.
270 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 61-65.
271 Eflâkî, II, 168.

verir.[272] Öte yandan Şems'in kıyâfeti Kalenderîleri andırsa da onlar gibi çihâr-darb yapmaz. Hâsılı Şems'te kalender meşreblik söz konusu olmakla beraber bu meşreb onu "Kalenderî" tanımlaması içine sokmamıza imkân vermemektedir. Gölpınarlı'nın Şems'i kalenderîden daha çok melâmî sıfatıyla tanımlaması daha doğruya yakın bir tanımlamadır. Ancak Gölpınarlı'nın Şems'deki melâmîlilik çıkarımı esrâr içmediği için kalenderî olmamasının zorunlu sonucu ve *Menâkıb-i Hâce-i Cihân*'a dayanan daha muahhar kaynaklardan mülhemdir. Oysa Şems'de gâlip olan sûfi tavır melâmet tavrıdır. Bu tavra sâhip olması seyahatleri boyunca görüştüğü Horasan melâmî şeyhlerinden kendisine intikâl etmiştir. O'nun yaptığı seyahatleri de seyyah Kalenderîlerin fiili sınıflamasına sokmamak gerekir. Şems'in belirttiği gibi seyahati bir dost ve hakîkat yoldaşı aramak gayesiyle yapmakta ve sohbetinde bulunduğu şeyhlerin tavsiyesiyle yürütmektedir. Diğer taraftan melâmet tavrının bir gereği olarak gittiği yerde çeşitli kınanmalara uğradığında fitne çıkmaması için başka bir yere göçetmek zorunda kalmaktadır. Hâsılı Şems-i Tebrîzî'nin melâmetîliği İsmail Ankaravî'nin de belirttiği gibi "ihlâs" anlamında bir melâmî tavırdır. Bu tavrın iktizâsı uyarınca Şems ihlâstan uzak bir muhâtabın davranışıyla karşılaştığında bu davranışını kemâle erdirmek üzere klasik sûfîlerin uyguladığı âdâbın gayrına muhâtabın ihlâssız alışkanlığını tersine çevirmek üzere yöntemler sunmaktadır. Şems'e göre ihlâs zâhirî ibâdetler dâhil her tür riyânın bulunduğu davranışlardan uzaklaşmaktır. "Bir an düşünmek altmış yıl ibâdet etmekten daha hayırlıdır. Bu düşünmekten maksad, sâdık dervişin huzuru ve ihlâsıdır. Çünkü o ibâdette hiçbir riyâ yoktur. şüphesiz o huzurun bulunmadığı zâhirî ibâdetten daha hayırlıdır."[273] diyen Şems, *Mesnevî*'de de çizilen mürşid-i kâmil prototipi uyarınca muhâtabını marifette yakînî ilme, davranışta ihlâs anlamında kemâle sevkeden bir melâmî sûfîdir. İhlâsın ise yegâne sâiki ise Şems'e göre ilâhî aşktır.

Şems-i Tebrizî'nin tasavvuf anlayışı her ne kadar İbn Arabî ile görüşmelerde bulunmuş olsa da tasavvufî konuları entelektüel düzeyde tahlîl ve tahkîk etmekten uzaktır. Özellikle *Makâlât*'ına ve Eflâkî'nin O'nun görüşlerini ihtivâ eden rivâyetlerine baktığımızda tasavvufî konuları kitâbî değil daha çok şifâhî bir kültür çerçevesinde tahsil ettiğini görebiliriz. Zira Makâlâ'taki referansların büyük çoğunluğu sohbet ettiği şeyhlerle veya bazı kimselerle bulunduğu esnada konuşulan konular hakkındaki değerlendirmelerinden ibârettir ve manzûm ve mensur tasavvuf literatürüne atıflar yok

---

272 Eflâkî, II, 207.
273 Eflâkî, II, 253.

denecek kadar azdır. Nitekim karşısında hadis, tefsir ve hikmete dâir geçmiş sûfîlerin sözlerinden bahsedildiğinde: "bu sözler, o zamanda yaşıyan ve her biri kendi asrında erlik makamında oturan erlerin sözleridir. Onlar kendilerine gelen hallerden anlatırlardı. Madem ki bu asrın erleri sizsiniz, o halde sizin sırlarınız ve sözleriniz nerede?!" şeklinde karşılık vermiştir ki[274], Mevlânâ'nın "her gün yeni bir şeyler söylemek lâzım cancağızım." beytini hatırlatır. Şems bununla beraber bazı konularda Mevlânâ'nın ve âilesinin de etkisi altına alan Senâî'nin beyitlerinden istişhâdlarda bulunduğu gözükmektedir. Bu da Mâverâünnehir sûfî tavrının bir yansımasından ibârettir. Mevlânâ her ne kadar Şems'in zâhir ve bâtın ilimlerine vâkıf olduğunu söylese de, Şems bu ilimleri tahsil ve tedris etmeyi terketmiş ve bir mürşid-i kâmil olma vazîfesini deruhte etmiştir. Özellikle Moğol baskınlarının Ortadoğu ve Anadolu coğrafyasını maddi ve manevî açıdan yıkıma uğrattığı bir dönemde böyle bir vazîfeyi üstlenmek Şems için bir sorumluluk gereğidir. Bu gereklilik muhatabını bulana kadar O'nu Anadolu'ya kadar sürüklemiştir.

Bir Horasan melâmetîsi olarak Şems'in tavrı, ilk dönem sûfîleri ile benzeşecek ölçüde insanı özellikle fiil ve amel düzeyinde irşâd ve sülûka sevketme tavrıdır. Bu anlamda tasavvufî mesâile dâir kendisinde soru sorulduğunda, meseleyi muhakkik sûfîler gibi hem nefsü'l-emirde hem de meselenin gerektirdiği tarzda irtibatlarıyla vaz´ etme yöntemine sâhip değildir. Zira Şems'in muhâtab olduğu toplumsal kesimi göz önünde bulundurduğumuzda, bu kesimin sûfî olmakla beraber tasavvuf hakkında daha şifâhî bilgilere sâhip esnaf kesimi olduğunu görmekteyiz. Şems, bu kesimle karşılaştığında onlarda eksik olan ilmî ve amelî yönü ikmâl etmeye matuf olarak irşâdda bulunmaktadır. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in tavrıdır ki, Şems'in Hz. Peygamber'e ittibâya her şeyden daha çok ehemmiyet vermesinin sebeblerinden biridir.

Şems'e göre tasavvufun asıl konusu insandır. Bir topluluk âlemin ezelî olup olmadığı hakkında konuşmakta iken, Şems hiddetli bir şekilde "âlemin ezelîliğinden sana ne? Sen kendi ezelîliğini açıkla, sen ezelî misin yoksa hâdis mi?" diye karşı çıkar ve devâmında: "sende olan şu kadarcık ömrü, âlemin ezelî olup olmadığına değil, kendi hâlini incelemeye harca. Âlemden maksat iyi işlerin olmasıdır. Her iyi iş can huzurunun sebebidir. Can huzuru ise Allah'a muhtaç olmaya ve itikada sebeptir. Sende yüzbin fenli ilim olsa da, amel olmadıkça, Allah'a muhtaç olmadıktan ve âhirete itikad etmedikten sonra bunların hiçbir kıymeti yoktur. eğer sende iyi amel olup da hiçbir ilim olmazsa, ister Arap ol, ister Türk ol bu iyi amel dünya ve ahirette şeref ve izzete sebep olur. Herkes

---

[274] Eflâkî, II, 225.

ilim ve fayda arar. Sen dosttan iyi amel elde etmek için iyi amelin peşinden koş. Zira öz budur. Kabuk da ilimdir. "Allah arşa istivâ etti" âyeti niçin söylenmiştir. Biz "istivâ etti" sözüne niteliğini araştırmadan, nasıl olur demeden iman ve dikkatle araştırmaksızın itikad ettik."[275]

Tasavvufî mevzû ve meseleyi zihnî seviyede tahkîk etmekten uzak olan Şems'e göre mevzû ve mesele Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de yaptığı gibi fiilî ve hissî seviyede anlatılır. Anlatımda ise sadece muhâtabın olması gerekene irşâdı amaçlanır. Kendisine marifet nedir diye sorulduğunda şöyle cevap verir: "marifet gönlün Allah ile diriliğidir. Diri olanı öldür. Bu diri senin vücûdundur. Ölü olanı dirilt, bu da sebin kalbindir. Hâzırı gâib et, o da dünyâdır. Gâibi hâzır et, o da âhirettir. Var olanı yok et, o da arzudur. Yok olanı var et, bu da senin niyetindir. Marifet kalpte, şahâdet dildedir. Eğer cehennemden kurtulmak istersen hizmet et. Cennet istersen niyet et. Eğer Tanrı'yı istersen yüzünü O'na çevir ki o anda onu bulasın. Beni tanıyan bana yönelir, beni isteyen beni arar, beni arayan beni bulur ve benden başkasının yüzüne bakmaz."[276] Mevlânâ düşüncesine paralel bir şekilde âlemdeki eşyânın zıdlarla kâim olması ve Tanrı'nın tüm zıtlıkları kendisinde cem etmesi (câmi´u'l-ezdâd) ilkesine binâen Şems, marifeti diri olmak-ölü olmak, hâzır-gâib, dünyâ-âhiret, var olmak-yok olmak, kalp-dil, cennet-cehennem temsîlî dikotomileri ile îzâh eder. marifet buna göre bu zıdlıkların ötesine geçip Hakkın Zât'ından kinâye olan dîdârı bulmaktır. Nitekim Şems'e göre en yüksek hikmet – ki âriflerin hikmetidir- dîdâr hikmetidir. Dîdâr ile kastedilen Tanrının vechi yani Zât'ıdır.

Şems'ten "tevhîd nedir" diye sorulduğunda mürşid-i kâmil kimliğini bir perdedârlık görevi üzerine telmîhen: "şeyhten böyle bir şey sormak bid´attir." şeklinde cevap verdikten sonra hitâbî (âyet) delillerle tevhîdin, her şeyin Tanrı'dan, Tanrı ile kâim olduğunu ve yine Tanrı'ya döneceğini bilmek olduğunu söyler.[277]

Şems-i Tebrizî tasavvuf felsefesine dair meselelerde kendinde tutarlı teorik açıklamalarda bulunmaktan uzaktır. Onun için temel sorun sâlikin pratiki kavrama ve uygulamada derinleşmesidir ve teori ancak bu amaca hizmet ettiği ölçüde değerlidir. Mesela muhakkik sûfîler arasında yaygın bir düşünce olan Tanrı'nın kabiliyetlere göre tecelli etmesi prensibini ontolojik-epistemolojik açıdan ortaya koymayıp, prensibin eleştirisini yapmaktadır. Şems prensibi tartışılma mevzûsundan soyutlayarak, seyr ü

---

[275] Eflâkî, II, 242-243.
[276] Eflâkî, II, 231-2.
[277] Eflâkî, II, 222.

sülûka hiçbir kâbiliyeti olmayan (yokluk) insanın kâmil bir kişi yapılmasına ircâ eder. Şems'e göre "ol deyince oluverir" (Bakara 117) âyetinin hükmünce hiçbir kimsenin kâbiliyetten dem vurması söz konusu olamaz. Nitekim Mevlânâ da *Mesnevî*'de "eğer Tanrı'nın işinde kâbiliyet şart olsaydı yok olan hiçbir şey var olmazdı (V, b.1542)" diyerek Şems'in bu düşüncesini nakletmektedir.[278] Bir diğer mesele olan Tanrı'nın cüz'îleri bilip bilmemesi meselesidir. Şems konuyu ilâhiyâtın umûr-i âmme konularından biri olan küll-cüz ilişkisinin analizi bağlamında değil, insan unsuru temelinde ele alır: "peygamberlerin, velîlerin, sofilerin çalışıp canlarını çıkarmaları, hep bunun içindi ve hep bunu aradılar. Bunların hepsi bir insandır. Kendini bilince hepsini bilir (men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu). Niyaz da kahır da sendedir. "yarabbi sen benim kavmimi hidâyete ulaştır. Çünkü onlar bilmiyorlar" âyetindeki kavimden maksad, benim kavmim yani cüz'lerimi hidâyete ulaştır demektir. Cüz'ler bu kâfirlerdi., fakat onun cüz'leri idiler. (İyi kötü herkes dervişin cüz'üdür. Eğer böyle olmazsa derviş olmaz.) Eğer cüz olmasalardı o ayrı, müstakil kalırdı. Küll nasıl olurdu. Tanrı "küllîyâtı bilir, fakat cüz'iyyâtı değil" sözünde mâdem ki küllîyât demiştir, o halde hangi cüz' küllün dışında kalabilir. Tanrı gerçeği herkesten daha iyi bilir."[279]

Şemseddin-i Tebrîzî'nin melâmet tavrı klasik şeyh-mürîd ilişkisine farklı bakışında da ortaya çıkmaktadır. Şems kendisini ilk yetiştirenin Tebrizli Ebû Bekir

---

[278] Şems'in bu düşüncesi *Mesnevî*'de "tecelli kâbiliyetlere göre değildir" adında müstakil bir başlık oluşturmuştur. Mesnevî'deki beyit şöyledir: "bu gönlün ıslah olmasına çare, insanı halden hale döndüren hakkın ihsan ve lütfudur. Onun atasına da kabiliyet şart değildir." "belki kabiliyet oluşa şart onun lütuf ve ihsanda bulunmasıdır. Hakkın atası lübb (öz) ve kabiliyet deridir." Ankaravî tecellînin kabiliyetlere göre oluşunu feyz-i akdes- feyz-i mukaddes doktrinine göre şu şekilde ortaya koymaktadır: "Hakkın feyz ve ihsanı insanın kabiliyeti üzere mevkûf değildir. İnsanın kabiliyet ve istidadı Hakkın atâ ve cûduna da şart değildir. Bilakis kabiliyetin şartı Hakkın feyz ve atasıdır ki, insana kabiliyet ve istidadını Hakkın atası verir. Zira kaziyye böyledir. İlahi ihsan lübb gibidir. Kabiliyet ise kabuk/kışr gibidir. Kabuk ise özden hasıl olur ve onun vasıtasıyla zuhura gelir. Şayet burada bir itiraz vaki olur. İtiraz şudur: meşayih Hak insana kabiliyyetine ve istidadına göre tecelli eder ve Hakkın atası insanın zati istidadına göredir derler. Özellikle Şeyh-i Ekber *Fusûs* ve *Fütûhât*'ta söyledikleri bu şekildedir. Dolayısıyla Mevlana'nın bu düşüncesi ile İbn Arabinin düşüncelerini nasıl tevfik etmek gerekir? Bu itiraza şu şekilde cevap verilir: Hakkın iki tür feyzi vardır: feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes. Feyz-i akdes ilahi Zattan ayân-ı sabiteye gelen feyzdir ki, şevaib-i kesireden münezzeh ve müberrâdır. Bu feyzin misali, güneş kursundan muhtelif zücaceye gelen nur gibidir. Feyz-i mukaddes herkesin ezeli istidadlarına münasib ayan-ı sabiteden ruhlar üzere gelen feyze derler. Bu feyzin misali ise muhtelif zücacedir. Evin içerisine düşen çeşitli renklerdeki nurlar ve muhtelif renkler gibidir. Feyz-i akdes kabiliyet i'tâ eyler. Bu feyze asla kabiliyet şart değildir. Feyz-i akdes asla kabiliyete mevkûf değildir. Ancak feyz-i mukaddes herkesin ezeli istidadına göre olur. Bu feyze göre kabiliyet şart olur. Meşayihin "Hak herkesin kabiliyet ve ezeli istidadına göre feyz eder" demelerinden murad feyz-i mukaddese göredir. Hz. Mevlana'nın Hakkın feyzi istidad ve kabileyete göre değildir buyurmaları feyz-i akdese nisbetle olur. Bu feyze kabiliyet şart değildir. Belki kabiliyet ve istidad bu feyz-i akdesden hasıl olur. Dolayısıyla Hak bir kuluna kabiliyet ve istidadı yok iken ona kabiliyet verip ondan sonra onun vücudundan nice mucize ve kudret zuhura getirir. Mucize ve kerametler sebeplerden ve o şeylerin haddizatında kabiliyeti olduğundan değildir. Bilakis Hakkın tasrifindendir." İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* V, 365-6.

[279] Eflâkî, II, 239-240.

Sellebâf olduğunu, ancak kendisine hırka vermediğini söylemektedir. Hırka giymenin sohbette bulunmak anlamına geldiğini vurgulayan Şems, bu sohbetin rüyasında Hz. Peygamber ile gerçekleştiğini söylemekle bir nevi "Üveysî" olduğunu da aktarmaktadır. Şems mevcûd şeyhlerin maddî ve mânevî otoritesini kolaylıkla tanıyan birisi değildir. "bir çok özel derviş gördüm ve onlarla arkadaşlık kurdum. Söylediklerine ve amellerine göre gerçeği sahtesinden ayrılmaktadır. Onlar övülmeye değer ve özel olmadıkça mütevazi kalbim onlara meyletmeyecek. Bu kuş her yemi gagalamayacak."[280] Şems, Sellebâf'ın vefâtından sonra bir şeyhden ziyâde dost aramak için seferde bulunduğunda karşılaştığı derviş ve şeyhleri çeşitli testlere tâbî tutmaktadır ki, özellikle eza ve cefaya katlanan dostla iyi ve kötünün ötesinde bir hakîkat arayışı tahakkuk etsin. Makâlât'ta der ki: "Kime âşık olursam ona sıkıntı ve eziyet veririm. Şâyet bu sıkıntıyı maşukum kabul ederse, onun kucağında bir top gibi yuvarlanırım. İman ve dindarlık denilen şey beş yaşındaki bir çocukla oyun oynamaktır. Daha sonra o çocuk sana inanır ve sana âşık olur. Şu var ki gerçek şey sıkıntı vermektir."[281] Bu itibarla Şems melâmet tavrının bir gereği olarak sosyal konvansiyonu yıkmak adına her hangi bir nifâk davranışı sergilemez. "şâyet bir an nifâk davranışı yapmadan yaşarsan, müslümanlar sana asla selâm vermeyecektir. Bidâyetten nihâyete kadar münâfıklık yapmadan sûfîlere karşı dâimâ hakîkat üzere amel etmeye gayret ettim."[282] Şems'in bu sûfî tavrı bazı muhâfazakârlarca tepki ile karşılanmıştır. Ancak O'nun kendi tabiriyle söylediklerini ve yaptıklarını anlayacak kendi tabiriyle "kıble" arayışı devâm etmiş ve sonunda Mevlânâ'yı bulmuştur. Şems Makâlât'ında bu arayışını şöyle tahkiye etmektedir: "yurdumdan ayrıldığımdan beri tek bir şeyh ile dahi karşılaşmamıştım. Şâyet Mevlânâ kabul etse O giydiren bir şeyh olurdu. Fakat O hırka giydirmemiştir. Şâyet ona insanlar gelse ve onu "bize hırka giydir ve saçımızı kes" diyerek talepte bulunsalar, baskı karşısında bunu yapardı. Bu birinin "gel ve benim mürîdim ol" demesinden çok farklı bir şeydir. Şeyh Ebû Bekir Sellebâf'ın hırka giydirme alışkanlığı yoktu ve şeyhimden böyle bir şey de almadım. Benim için bir şey vardı, o da o şeyi yurdumdan ayrılıp bulmaktı. Ancak bulamamıştım. Bununla beraber dünya asla velisiz kalmaz. Gerçek şeyh alıcısının farkında olmadığı halde hırka ve tedbîrde bulunma melekesi veren ve sonra ölendir. Ben ne şeyhimi buldum ne de kendisine bir şey söylendiğinde cedel yapmayan bir kişi. Şâyet bir kişi ki cedel yapıyorsa o şeyhliğe yüz bin yıl mesafe kadar uzaktır. Mevlânâ dışında gerçek şeyh niteliğinde

---

[280] Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 784.
[281] Şems-i Tebrîzî, *a.g.e.,* 219.
[282] Şems-i Tebrîzî, *a.g.e.*, 778.

sahip bir kimse bulamadım. Bu nitelikteki bir kişiyle dostluk yapmak için Halep'ten döndüm. Bana "baban ölmek üzere. Seni görmek için mezarından kalktı ve Tel-beşir'e (Halep'e 30 km. uzaklıkta bir yer) sadece seni görmek için geldi. Gel ve ölmeden önce onu bir kez olsun gör." Dediklerinde "söyleyin ona, ölsün, ne yapabilirim ki?" diye cevap verdim. Sonra Halep'i terkettim ve Mevlânâ ile dostluk için Konya'ya geldim"[283]

Şems, Evhadüddin Kirmânî'yi kendisine dost seçmede reddettikten sonra Kirmânî'ye şöyle seslenir: "senin elinden bir iş gelmez. Sen benim latîf dostum değilsin. Benim dostum ancak Bahâeddin-i Belhî'nin oğlu olabilir." Şems'in bu ifâdesi Sultânu'l-ulemâ'yı muhtemelen Kübrâ halîfesi Baba Kemâl Cendî/Hocendî vasıtasıyla ve de Mâverâünnehirde şöhretine binâen önceden tanıdığının bir göstergesidir. Bu tanışıklık vasıtasıyla Mevlânâ'yı bulması söz konusudur. Bu itibarla Şems ile Mevlânâ'nın karşılaşması günümüz literatüründe teatral bir şekilde resmedilen tesâdüfî bir karşılaşma olmayıp, aynı ilişkiler ağı içerisinde bulunan iki kişinin karşılaşması mahiyetindedir. Şems'in ilkin Mevlânâ'ya Şam'da mı yoksa Halep'te mi karşılaştığı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Nitekim Mevlânâ Şam ve Halep'te ilim tahsîli için 7 yıl kadar kalmıştır. İlk karşılaşma Eflâkî'ye göre Konya'da değil Şam'da vukû bulmuştur. Eflâkî kaydıyla bir gün Mevlânâ Şam'da halkın arasında Şems'in elini yakalar ve ona: "Dünya sarrâfı beni anla" der. Şems bu sözün etkisiyle istiğrâka kapılır. Kendine geldiğinde Mevlânâ geçip gitmiştir.[284] B.Firûzanfer farklı rivâyetleri değerlendirdikten sonra Makâlât'ta geçen "Mevlânâ'dan 16 yıldan beri yâdigâr olarak saklıyorum, mahlûklar sûret yüzünden üzüm tâneleri gibidirler, sıktığınız zaman kâsede hiçbir tane kalmaz." Sözüne binâen mülâkâtın ilk defa Halep'te olduğunu ileri sürer. Zira Mevlânâ'nın Halep'te ikâmeti, Şems ile sohbet etmesinin son senesine kadar yaklâşık 16 yıllık bir zaman vardır (630/1233-645/1247).[285] Daha sonra Şems Halep'te iken Konya'ya gitmeye karar verir.

Şems ile Mevlânâ'nın Halep'ten sonra Konya'daki ikinci karşılaşmasına dair tarihi kaynaklar muhtelif rivâyetlerde bulunmaktadırlar.[286] Rivâyetlere göre karşılaşmanın mâhiyeti soru-cevap diyaloğu şeklindedir.[287] Diyaloglar farklı olmakla beraber aynı

---

283 Şems-i Tebrîzî, *a.g.e.*, 756.

284 Eflâkî, II, 193.

285 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 185 not 153.

286 Eflâkî, Devletşah, Nefehâtü'l-üns, Kevâkibü'l-muzi´a, İbn Battûta ve Sultan Veled'de geçen rivâyetler ve değerlendirmesi hakkında bkz. B. Firûzanfer, *a.g.e.*, 176-184.

287 Rivâyetler arasında sadece İbn Battuta rivâyetine göre karşılaşma soru-cevap diyaloğu şeklinde tahakkuk etmektedir. "rivâyete göre Mevlânâ başlangıçta, İslâm hukuku ile uğraşan bir fakih ve müderris idi.

mâhiyetin farklı tezâhürleridir. Farklı tezâhürler aynı anda ya da farklı zamanlarda ortaya çıkabileceği gibi, râvîlerin aynı mâhiyete farklı bakış açılarının yansıması olarak da meydana geldiği söylenebilir. Buna göre soru-cevap ya da Hegelyan ifâdelerle tez-antitez diyaloğunda –ki zühd, aşk ve melâmet ile vahdet-i vücûd düşüncesinden ibâret sentezi gerçekleştirecek olan daha sonraları Mevlânâ olacaktır- Şems'in soruları melâmet tavrının iktizâsı üzere Mevlânâ'da varolan sûfi tavra yönelik "karşı-tavır" geliştirmek amacına matufdur. Şems'in soruları ve Mevlânâ'nın cevapları 3 grupta toplanabilir:

a) Soru: "Hz. Peygamber "biz seni lâyık-ı vechiyle bilemedik" buyururken, Bayezid-i Bistâmî "ben kendimi tenzih ederim. Benim şânım ne büyüktür. Ben sultanların sultanıyım." Diyor. O halde Hz. Peygamber mi büyük yoksa Bayezid mi?" Cevap: "Ebû Yezid'in susuzluğu bir yudumla dindi ve suya kandığından dem vurdu. Onun idrâk testisi o kadar suyla doldu. O nur da onun evinin penceresinin büyüklüğü nispetinde içeri girdi. Hz. Peygamber'e gelince, O müthiş bir suya doymamazlık hastalığına tutulmuştu. Susuzluk içinde susuzluktan içi yanıyordu ve onun mübârek göğsü: "biz senin göğsünü açmadık mı? (İnşirâh 1)" şerhiyle "Allah'ın arzı geniştir (Zümer 10) hâline gelmişti. Tabii bunun için susuzluktan dem vurdu ve her gün daha çok yakınlık istedi. Bu iki davadan Mustafa'nın ki (a.s.) daha büyüktür. Bayezid Hakka ulaştığı için kendini o nurla dolmuş gördü ve daha çok bakmadı. Mutafa'ya (a.s.) gelince o her gün onu daha çok görüyor, daha çok ilerliyordu. Günden güne ve saatten saate Allah'ın hikmet, kudret ve ululuk nurlarını daha çok görüyordu. Bundan dolayı "biz seni lâyık-ı vechiyle bilemedik" dedi."[288]

b) Soru: "Nefsle mücâhede, riyâzet ve zâhirî ilimlerle meşgûl olmaktan maksadın nedir?" Cevap: "şerîatın Sünneti ve edepleri yolunda gitmek". Şems'in cevabı: "Bunların hepsi dış yüzü (kışr)dür." Mevlânâ'nın II. sorusu: "Bunun ilerisinde olan nedir?" Şems'in nihâî cevabı: "ilim odur ki, malûma eriştirsin."[289]

c) Soru: "Bu okuduğun kitaplar nedir?" Cevap: "Sen bilmezsin." Kitaplar

---

Konya'daki medresesine talebeler toplanırdı. Bir gün medreseye helva satan birisi geldi. Başında bir tabak içerisinde parça parça kesilmiş olduğu halde helva vardı. Bunların her parçasını bir paraya satardı. Tedris meclisine geldiğinde şeyh tabağını getir dedi. Helvacı bir parça alıp şeyhe verir. Şeyh de eliyle alıp yer. Şeyhden başkasına bir şey vermeyen helvacı çıkıp gider. Tedris faaliyetini terketmekle talebelere karşı gecikir. Talebeler bir müddet bekledikten sonra aramaya koyulurlarsa da nerede kaldığını bilemezler. Bir yıl sonra manasız birkaç Farsça şiirden (?) başka bir şey söylemez olur. Bu şiiri de kimse anlayamaz. Talebesi kendisine uyarak Mevlânâ'nın ağzından çıkan şiirleri taoplayıp yazarlar, böylece Mesnevî adlı kitap vücûda gelir." B. Firûzanfer, *a.g.e.*, 181.

[288] Eflâkî, *a.g.e.*, 194-5; A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 640-1.

[289] Devletşah, *Tezkire*, 253.

arasında bir ateş belirir ve kitaplar yanar. Mevlânâ'nın sorusu: "Bu nedir?" Şems'in cevabı: "Sen de bunu bilmezsin."[290]

Devletşah Tezkire'si (b) ile *Kevâkibü'l-muzî´a*'ya (c) göre diyalogta baskın olan taraf Şems iken Eflâkî ve *Nefehât*'ta Mevlânâ'dır. *Nefehât*'taki rivâyet Eflâkî menâkıbnâmesiyle örtüştüğüne göre *Nefehât*'ın Eflâkî'den rivâyeti aldığı muhtemeldir. Eflâkî'nin Şems-Mevlânâ karşılaşmasında Mevlânâ'yı verdiği cevaplarla marifette üstün tutması oldukça ilginç olmakla beraber Şems ile ilgili tüm rivâyetler değerlendirildiğinde anlamlıdır. Zira Sipehsâlâr'ın aksine Eflâkî'de sezilen odur ki, melâmet tavrından dolayı Şems pek de söz konusu mürşid-i kâmil imajına mutabık bir portre ile takdim edilmemektedir. Eflâkî rivâyetine göre Mevlânâ değil Şems daha çok bir mürşid arayışı içindedir. Öte yandan Firûzanfer bu rivâyetlerin tümünün uydurma olduğunu söylemektedir. Zira Firûzanfer'e göre Muhakkik Tirmizî gibi bir mürşidin yanında yetişmiş ve seyr ü sülûkunu tamamlamış, tasavvufu ve diğer ilimleri bilen Mevlânâ'nın Şems'in bu türden basit sorularına basit cevaplar vermesi, Mevlânâ'nın ortadan kaybolması, bayılıp düşmeler pozitivist mantık gereğince pek de akla mutâbık değildir. Dolayısıyla bu rivâyetlerin yokluğuna hükmetmek gerekir.[291] Oysa kanaatimizce bu karşılaşmanın tarihsel düzlemde menkıbelerdeki rivâyetlerle örtüşecek şekilde sübûtu çok da önemli değildir. Zira aslolan ve rivâyetlerin de farklılaşmasına mesned teşkil eden Şems-Mevlânâ ilişkisinin mâhiyetidir. Böyle bir ilişkinin varlığı ise sâbittir. Ayrıca İsmail Ankaravî'nin ifâdesiyle "bir şeyin vücûdu ademiyyetinden evlâdır" prensibince menkıbelerin delâlet ettiği mana bizim için asıldır. Sûretlerdeki farklılaşma manada herhangi bir farklılığı da iktiza etmemektedir. Yani farklı rivâyetler Şems ile Mevlânâ ilişkisiyle başlayan Mevlânâ'daki ikmâli yadsımamaktadır.

Eflâkî dışındaki diğer kaynaklar ise Şems'in sûfî tavır olarak Mevlânâ'dan üstünlüğünü ikrâr etmektedirler. Bu üstünlük mâhiyeti Mevlânâ'da hâlihazırda olan sûfî tavrı bir dönüşüme, Firûzanfer'in deyimiyle ve Ebu'l-´alâ Afîfî'nin ilk sûfiler için kullandığı ruhî devrim (es-sevre rûhiyye) tabirine paralel şekilde bir "devrim"e sebep olmuştur. Kanaatimizce Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşmasından sonra olup biten şey bir devrimden ziyade –ki devrim bir şeyin ortadan kalkıp yerine başka bir şeyin ikâme edilmesidir- ikmâldir. İkmâl ile kastettiğimiz manevî tavır açısından bir tamamlanmadır. Bu tamamlanma eksik olan hâlin tamamlanmasıdır ki önceki hal ya da tavır ortadan

---

[290] Muhyiddin Abdülkâdir, *el-Kevâkibü'l-muzî´a*, Haydarabad ts., II, 124-5.
[291] B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*., 186.

kalkmayıp sonraki hâl ya da tavrın mütemmim cüz'ü olarak devam etmektedir. Ancak bu süreklilik bir kemâle veya olgunlaşmaya doğru bir evrilme içerisinde cereyân etmektedir. Nitekim yukarıdaki son iki diyalog göz önünde bulundurulduğunda Şems'in karşı olduğu tavır kuru bir zühd ve riyâzet tavrı ile tedris faaliyetidir. Bir diğer ifâdeyle Şems Mevlânâ'yı tarîk-i ahyâr ve ebrârdan tarîk-i şüttâr'a sevketmek niyetindedir.

(a) diyaloğu Şems ile Mevlânâ arasında bir müşterekliğin olduğunu göstermektedir. Bu müştereklik Hz. Peygamber'in tek bir açıdan (min vechin vâhidin) üstünlüğüdür ki, muhakkik sûfîler tarafından nübüvvet-velâyet ilişkisi temelinde mesele ele alınmaktadır. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi Şems'in gerek İbn Arabî ile gerekse de Evhadüddin Kirmânî ve diğer sûfîlerle diyaloğunda Hz. Peygamber'e ittiba başat bir problem olarak ön plandadır. Bu problem a diyaloğunda gözüken o ki Mevlânâ tarafından çözüme kavuşturulmuştur. Şems'in Mevlânâ'da bu problemi çözüme kavuşturulmuş bir halde bulması Mevlânâ ile yola (tarîkata) çıkılabileceği anlamına gelmektedir. Nitekim Mevlânâ'ya göre hakîkat yolculuğunda Hz. Peygamber'in fiileri yani şerîatın kılavuzluğu asıldır ve olmazsa olmazlardandır. Şerîatı tatbik ise her açıdan üstün olan Hz. Peygamber'e ittiba ile gerçekleşir. Hatta İsmail Ankaravî'ye göre nefsü'l-emirde şerîat hakîkatin bizatihi kendisidir. Burada şerîat ile kastedilen tarîkat ve hakîkati de kapsayacak şekilde dinin kendisidir. Dolayısıyla şerîatin zâhiri örfte kullanıldığı şekilde şerîat iken, bâtını hakîkat ve bu hakîkate giden yol da tarîkattır. Şems'in a diyaloğunda Mevlânâ'dan aldığı cevap Mevlânâ'nın din anlamındaki şerîata mücmel bakışını göstermektedir. Şems'in Mevlânâ'yı kendisine hakîkati bulmakta arkadaş seçmesinde bu bakışın etkisi vardır.

(b) ve (c) diyalogları ise Şems'in melâmet tavrını yansıtan tipik örnekler olup ilk bakışta (a) diyaloğunun mahiyetine ters gibi gözükmektedirler. Oysa birbirini tamamlayan unsurlardır. Zira şerîat (din) mevzûunda bir problem görmeyen Şems, Mevlânâ'yı şerîatın bâtınına doğru bir yolculuğa davet etmektedir. Bu yolculukta gidilen yol zühd ve riyâzet yolundan ziyâde aşk yoludur. Aşk yolunda yürümek ise oldukça zor hatta Mevlânâ'nın ifâdesiyle kanlı bir yol olup, her hangi bir ikiliği barındırmaktan uzaktır ve himmeti tek bir şeye yönlendirmeği gerektirir. Bu itibarla Şems, Mevlânâ'yı müderrislikten ve kitap okumaktan alıkoyar. Rivâyetlere göre Şems'in Mevlânâ'yı okumaktan alıkoyduğu kitaplar Babası Bahâ-i Veled'in "Maârif"i ile Mütenebbî Divân'ıdır. Mevlânâ Maârif'i gündüzleri medresede talebelerine okurken, geceleri

Mütenebbî Divân'ı okumaktadır.[292] Eflâkî'ye göre 40 gün (erbaîn), Sultan Veled'e göre 3 ay halvette kalırlar Şems ve Mevlânâ. Mevlânâ tedris faaliyetini bıraktıktan sonra lâliş sarığını sarar ve hindibârî ferecesini giyer.[293]

Mevlânâ, Şems ile tanıştıktan sonra gelişen hâdiselere göre kaynakların vurgusu çerçevesinde iki açıdan Şems'in tesirinde kaldığı görülmektedir: semâ´ve aşk tavrı.[294] Mevlânâ bunu şu beytiyle ifâde eder: "Ben bir memleketin zâhidi ve bir minberin vâizi idim: Gönlümün kazası, beni sana ellerini çırpıp gelen bir âşık yaptı."[295]

Eflâkî, Mevlânâ'ya ilk kez semâ´ı öğretenin Şems-i Tebrîzî[296] olduğunu rivâyet etmektedir: "Bir gün Sultan Veled hz.leri şöyle anlattı: "Babam gençliğinde çok zâhid, faziletli ve verâ sâhibi idi. Semâ´a hiç gelmemişti. Anne tarafından büyük annem olan Kirây-ı Büzürg babamı semâ´ teşvik etti. Babam önceleri semâ´da ellerini sallardı. Mevlânâ Şemseddin gelince, ona dönmeyi gösterdi." [297] Mevlânâ'daki ikmâli ilk müşâhede edenlerin başında gelen oğul Sultan Veled de bu durumu İntihânâme'sinde şöyle nazmetmektedir:

Şemseddin'in gelişinden evvel, gece gündüz ibadet ve taatla uğraşırdı.

Aylarca, yıllarca ilim ile zühd ve takva ile uğraşmakta idi.

O makamlara, bu çalışma ile erişti. O yolu zühd ve takvâ ile kat´ etti.

O hâlinde ona Hak'tan tecellîler zuhûr eder, her zaman Hak'tan yeni bir ders alırdı.

Vaktaki Şemseddin onu semâ´a davet etti, öyle bir semâ´ ki öncekiler seçmişler, kabul etmişlerdir.

Onun emri ile semâ´a başladığında kendi hâlinin yüz kat arttığını gördü.[298]

Mevlânâ'daki âşıklık istidâdını mec´ul kılıp ma´şûkluk mertebesine erdiren

[292] Eflâkî, II, 198-9.

[293] Eflâkî, II, 199.

[294] B. Firûzanfer halvetten sonra Mevlânâ'nın namazı terkederek yerine semâ´ı ikâme ettiğini iddia eder ki, bu iddia Firûzanfer'in şerîata bakışındaki tutarsızlığın göstergesinden başka bir şey değildir. B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin,* 194.

[295] Eflâkî, II, 199.

[296] Şems'in semâ anlayışını göstermesi bakımından Eflâkî'nin bu rivâyeti oldukça vecizdir: " Allah'ın tecellisi ve müşâhedesi ricâlullaha semâ´da daha çok vâki´ olur. Onlar kendi varlık âleminden dışarı çıkmışlardır. Semâ´, onları diğer âlemlerden çıkartır, Hakkın likâsına ulaştırır. Hülâsâ haram olan bir semâ´ vardır. O da ululuk edip "haramdır" dedi. Böyle haram olan bir semâ´da el ve ayağın vecdsiz hareket etmesi küfürdür. Bu el ve ayak mutlaka cehennemde azap çeker. Bir vecdle (hal) hareket eden el ise mutlaka cennete ulaşır. Mubah olan semâ´, riyâzet ve zühd ehlinin semâ´ıdır. Onların bundan gözleri yaşarır ve kalpleri rikkate gelir. Farz olan semâ´ da hâl ehlinin semâ´ıdır. Bu beş vakit namaz, Ramazan orucu ve zarûret zamanında su içmek ve ekmek yemek gibi farz-ı ´ayn'dır. Çünkü hâl sâhiplerinin hayatı bununla kâimdir. Eğer bir semâ´ ehli Doğuda biri de batıda semâ´ etse, her ikisi de birbirinin hâlinden haberdâr olur." Eflâkî, II, 236.

[297] Eflâkî, II, 262.

[298] Sultan Veled, *İntihânâme*, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 2122, 282b. Sultan Veled'in hayatı ve eserleri için bkz. Veyis Değirmençay, *Sultan Veled ve Rebâbnâme*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996.

Şems'in Mevlânâ üzerindeki bu etkisini Sultan Veled İbtidânâme'de "**insân-ı ma´şûk** mertebesine ikmâl" şeklinde kavramsallaştırmaktadır.[299] Sultan Veled'e göre Mevlânâ daha önceleri âşık iken Şems vâsıtasıyla ma´şûk bir insan olduğunu ileri sürmektedir: "Hak âşıklarının üç derecesi ve ma´şukların da üç derecesi vardır. Hallâc-ı Mansûr âşıklık makâmında birinci derecede idi. Bu mertebelerin ortası büyüktür. Sonuncusu ise daha büyüktür. Bu üç derecenin durumu âlemde gözüktü. Fakat ma´şûkların o üç derecesi gizlidir. Kâmil âşıklar ma´şukaluk derecelerinin yalnız adını işittiler ve onu görmeyi talep ettiler. Ma´şukluğun orta derecesinin adı ve şöhreti kimseye ulaşmadı, sonuncu dereceden zâten haberleri olmadı. Şemseddin Tebrîzî son derecedeki ma´şukların şâhı idi… Şems'in zuhûrundan evvel hiçbir kimse ma´şukluk üzerine bir şey söylememişti. Hz. Mevlânâ ma´şukluk yolunu Şems'ten öğrenmiştir."[300]

Ansızın Şemseddin Hz.leri O'na erişti. Karanlıklar onun nurundaki kudretten yok oldu.

Aşk âlemi ardından defsiz sazsız avazını eriştirdi. Ona ma´şûkun hâlini şerh eyledi, bir halde ki onun sırrı ayyuka geçti.

Dedi ki sen eğer bâtına bağlanmışsan ben bâtının bâtınıyım, bunu dinle.

Sırların sırrı, nurların nuru, veliler dahi benim sırlarıma erişemez.

Aşk benim yoluma perde olur, canlı aşk benim yanımda ölüdür.

Onu acayip bir âleme dâvet ederdi, onu Türk te Arap ta rüyada bile görmemişti.

Üstad şeyh yeni okumaya başlamış birisi oldu da her gün onun hizmetinde ders okudu.

Mevlânâ, her şeyin sonuna ermiş iken yeni başlayan birisi oldu, herkesin iktidâ ettiği bir zat iken kendisi iktidâ edici oldu.

Gerçi fakr ilminde kemâl bulmuştu, böyle olmasına rağmen aşk ona yeni bir ilim olarak göründü.[301]

Şems *Makâlât*'ında ma´şukluk makamını üzerinde ısrarla durduğu Hz. Peygamber'e ittibâ bağlamında şöyle şerhetmektedir: "Benden Hz. Peygamber âşık mıydı?" diye sorsalar "Hayır" derim. O ma´şuk idi. Ama akıl, ma´şûku anlatmakta ve onu kavramakta hayrete düşer. Şu halde ona âşık dersem bu, ma´şûk manasınadır."[302] Mutlak anlamda ma´şuk Hak'tır. Hakkın kâmil manada tecellîsi ise Hz. Peygamber'dir. Âyette ifâde edildiği üzere Hz. Peygamber'e ittiba Hakk'a ittibâ olması haysiyetinden ma´şûk olan Hz. Peygamber'e ittibâ hakîkî ma´şuk olan Allah'a ittibâ anlamına gelmektedir.

Mevlânâ ma´şûkluk felsefesini *Mesnevî*'de şu beyitleriyle en açık tarzda dile getirir:

---

299 Vâhid Göktaş, "Mevlânâ Şems Münasebetinde İnsân-ı Ma´şûk Felsefesi", Tasavvuf, XIV (2005), 549-563.

300 Sultan Veled, *İbtidânâme*, 249.

301 Sultan Veled, *a.g.e.*, 249-250.

302 Şems-i Tebrîzî, *Konuşmalar*, trc. M. Nuri Gençosman, İstanbul 1974, I, 97.

“Cümle, maşuktan ibârettir, âşık perdedir. Diri olan ancak maşuktur, âşık ölüdür.”[303]

“Hayyu lâ yezâl olan ma´şûk-u hakîkînin yani Allah'ın aşkı ruhta olsun, gözde olsun her an goncadan daha ter ü taze olarak durur.”[304]

“Her kimi ki sen onu âşık gördün mana açısından onu ma´şûk bil. Çünkü o âşık olmakla beraber ma´şuk tarafından sevildiği cihetle ma´şuktur da.”[305]

İsmail Ankaravî, âşık-aşk-ma´şûk ilişkisini “ilâhî aşk” tanımlaması içerisinde ve vahdet-i vücûd öğretisi perspektifinde ele almaktadır. Bu perspektife sâhip olmasında temel kaynakları başta pîri Mevlânâ olmak üzere İbn Arabî ve İbn Fârız’dır. Âşık ile maşuk arasındaki irtibâtın adı olan aşk, süfli-ulvi çizgisinde beş mertebe kaydeder: hayvânî, tabii, ruhi, aklî ve ilâhî aşk. Hayvânî (behimi) aşk, nefs-i emmârenin eseri, heva ve hevesin tesirinde ve ancak şehvet ve nefsin arzularının tatmin edildiği aşktır. Tabii aşk, alemde bulunan unsurlar arasındaki letafetten ortaya çıkan cismani aşk olup, rûhânî aşka köprü olduğu takdirde değerlidir. Rûhânî aşk ise havas ehlinde bulunan, hem cismani hem de rûhânî güzelliklere yöneliktir. Şâyet bu aşkta nefsin her hangi bir tesiri olmazsa, rûhânî âşık ilâhî aşka ulaşıp arifler derecesine yükselebilir. Zira rûhânî aşk melekut alemine yükselmek için bir merdiven vazifesi görür. Melekut aleminde tecelli eden güzellikleri müşâhededen zuhûr eden aşk ise aklî aşktır. Aklî aşktan ilâhî aşka geçilir ve ilâhî aşk aşkların en yücesidir. [306] Aşk, Allah’ın sıfatıdır (muhib). Hakkın sıfatları ise mukayyed olmayıp, Zât’ına delalet etmesi açısından mutlak, kadim ve sonsuzdur. muhabbet ve aşk, Hakk’ın dışındaki varlıklar için kullanıldığında bir nisbet olarak mecaz, Hakk’ın bir sıfatı olması (muhib/seven) itibariyle de hakîkattir. Hakîkatte aşk ve muhabbet Hakk’ındır. Aşk Hak’dır. Kudsi hadiste “Gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim (sevdim).” buyurulur. Hakkın bilinmesi yaratılıştaki (zuhûr) gayedir. Bu gayenin tahakkuk etmesi için, bilinmenin kaynağı olan Hakkın isteği (mürîd) yani sevgisinin (muhib) zuhûr etmesi gerekir. Nitekim âyette “O onları sever. Onlar da O’nu sever. (Maide 45)” buyurulmuştur. O’nun onları sevmesi, onların O’nu sevmesini önceler. Önce olan asıl olandır. Asıl olan hakiki olandır. Hakiki muhabbet ve aşk, Hakk’ın kullarına yönelik öncelikli muhabbetidir ki, bu muhabbet olmasa kullar Hakk’ı asla sevemezler. Kulların Hakk’ı sevmesi, Hakk’ın kulları sevmesine bağlıdır. Hak kulları sevdikçe, kullar Hakk’ı severler. Kullar Hakk’ı sevdikçe, Hak da kulları daha fazla sever. Ta ki kul sevgisiyle Hak’ta fani olur (fena). Kulun ya da âşıkın sevgisinin Hakk’ın ya da ma´şûkun

[303] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 54.
[304] İ. Ankaravî, a.g.e., I, 91.
[305] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 361.
[306] Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, 11-17.

sevgisinde fani olması, mecâzın hakîkatte, mukayyedin mutlakta fani olmasıdır. Bu sûretle tek bir aşk kalır ki, buna ilâhî aşk denir ve hakîkî olandır. Âşık insân-ı kâmildir. Hakîkî ma´şûk olan Hak âşıklar sûretinde tecellî eder ve bu sûretle aşkın manaları insân-ı kâmilde cem´ olur. İnsân-ı kâmil mutlak anlamda Hz. Peygamber'dir. Mürşid-i kâmiller Hz. Peygamber'e ittibâ sûretiyle niyâbeten insân-ı kâmildirler. Hakîkî ma´şûk âşıklarla kendini perdelemektedir. Perde kalktığında ma´şûktan başkası kalmaz. Bu itibarla aşk Zât mertebesine delâlet eder ki, her şey ma´şûktan ibârettir. Asıl itibâriyle âşık görünen ma´şuktur.[307]

Sultan Veled'in tespitiyle Şems'ten sonra Mevlânâ'da görülen kemâl ontolojik ve epistemolojik seviyede Varlığın birliğini tecrübe iken, estetik seviyede aşkın birliğini fiilî açıdan idrâktir. Bu idrâk öyle bir seviyeye gelir ki Mevlânâ'nın beşeri ya da mecâzî mertebede ma´şûku olan Şems'in ortadan kaybolmasıyla ilâhî düzeyde yoğunlaşır.

Şems'in eşi Kimyâ Hatun'un ölümünden bir hafta geçtikten sonra Şaban 644/Aralık 1246'da Konya'dan ayrılıp Şam'a gitme[308] sebebleri, daha sonra Mevlânâ'nın Sultan Veled'i Şam'a göndererek Şems'i getirtmesi, Şems'in Konya'ya ikinci kez gelişinden sonra tamamıyla ortadan kaybolma sebepleri üzerinde tarihsel bir çok rivâyet bulunmaktadır.[309]

Ancak Eflâkî, Şems'in melâmetî tavrının ve âşık-ma´şûk ilişkisinin bir gereği olarak Mevlâna'dan ayrılmasını bir celâl tecellîsi olarak değerlendirir ve meseleyi Varlık'taki gâyeliliği öngörerek îzâh eder ki, kanaatimizce mâhiyetin idrâkine bizleri yaklaştırmayı amaçlar. "Nitekim Mevlânâ'nın sadece cemâli varken, Şems'in hem cemâl hem de celâli vardır. Şems bunu şu şekilde ifâde etmektedir: "Mevlâna benim yalnız güzelliğimi görmüş, çirkinliğimi görmemişti. Şimdi münâfıklık etmiyor, ondan ayrılarak kötülük yapıyorum ki beni tamamıyla görebilsin. Benim sohbetime benim güzellik ve çirkinliğimi gören kimse yol bulabilir. Böyle bir adamın alâmeti de şudur: başkalarının sohbeti ona soğuk ve acı gelir, fakat onlarla sohbet edecek kadar soğuk değil, sohbet edemeyecek kadar soğuk gelir."[310]

---

307 İsmail Ankaravî'nin Varlığın birliği temelinde İlâhî aşk doktrini hakkındaki yaklaşımı için bkz. Semih Ceyhan, "Mey ve Ney (Aşkın Birliği)", *Keşkül*, II (2004), 23-5.

308 Eflâkî, II, 218.

309 Bu rivâyetlerin en detaylı şekilde değerlendirilişi için bkz. Franklin Lewis, 179-200.

310 Eflâkî, II, 238

3.3.3. İbn Arabî- Sadreddin Konevî: Vahdet-i Vücûd düşüncesi ve tahkîk tavrı (Endülüs-Anadolu tasavvuf felsefesi)

3.3.3.1. İbn Arabî ve Mevlânâ İlişkisinin Mahiyeti (Geleneksel Dönem-Modern Dönem):

İsmail Ankaravî, İbn Arabî ve Mevlânâ'yı "muhakkik sufîler", "ehlullah ya da Allâhîler", "müfekkirûn", "muhammedî mertebenin tercümânları", "âşıklar" ve "melâmetîler" zümresinin kibârı şeklinde tanıtır. Bu tanım aynı zamanda İbn Arabî ve Mevlânâ tanımlarıdır. İbn Arabî'nin ricâlullah, Mevlânâ'nın ehlullah ve İsmail Ankaravî'nin Allâhîler dediği grup aşağıdan yukarıya sırasıyla âbidler, zâhidler, velâyet ve kerâmet ehli evliyâullahdan sonra gelen zümredir ki tahkîk ve tefkîr ehlidir. Tahkîk ve tefkîr (fikir/düşünce) marifetten hakîkat mertebesine ve/veya sûretten manaya hem nazar hem de keşf yoluyla istidlâl eylemektir. Ancak keşf nazarı önceler. Muhakkikin kalbine gelen bir lem´a ya da tecellî onu Varlık'ın içinde ve Varlık ile hâzır (vücûd-i huzûrî) hâle getirir. Tecellî sûretine hâzır ya da kâbil olan muhakkik, sûretin âid olduğu hakîkat ya da mana mertebesinin hükmünce sûreti hakîkatine tevcîh eder. Bu tevcîh (tefkîr, tevil, tahkîk) aklî nazar yöntemine dayanır. Nazarın sahih olması için keşfin sahih veya kâmil olması gerekir. Keşfin sahihliği ise muhammedî mertebenin gerekliliklerine tam bir ittibâ ile gerçekleşir. Bu itibarla şerîat (akvâl-i ve ef´âl-i rasûl), tarîkat (ahvâl-i rasûl) ve hakîkat (hakâyık-ı rasûl) birbirini tekmîl eden ayna mesâbesindedirler. Ankaravî'ye göre nefsü'l-emirde şerîat hakîkatin bizâtihi kendisidir. Bu aynı zamanda şerîata tam ittibâyı gerçekleştiren melâmetîlerin mertebesidir ki, Hakk'ın Zât'ının sıfatlarıyla kevn âleminde küllî açıdan müşâhede edilmesini gerektirir. Müşâhade birliği ya da küllîliği, ilim temyîzi ya da tahkîki istilzâm e ttiği için İbn Arabî ve Mevlânâ gerçek âlimlerdir.[311]

İbn Arabî-Sadreddin Konevî ile Mevlânâ arasındaki tarihî ve fikri seviyede irtibat geleneğin aksine modern dönemde çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların kaynağında Eflâkî başta olmak üzere Mevlevî kaynakların birbiriyle çelişkili rivâyetlerde bulunmalarıdır. Bu rivâyetlerle yüz yüze gelen okuyucular kendi yönelimlerine ya da önyargılarına dayanarak rivâyetlerin bir kısmını kullanıp, bir kısmını göz ardı etmişlerdir. Oysa rivâyetlere bir bütün olarak bakıldığında iki ekol arasında tarihî ve fikrî seviyede bir tutarsızlık söz konusu değildir. Zira *Tarâiku'l-hakâyık*'a göre aynı Ma´rûfî silsileye dayanmaktadırlar.[312]

---

[311] İbn Arabî, *Fütûhât-i Mekkiyye*, III, 34-5; İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 479; I, 161-163; 358-9.
[312] Muhammed Ma´sum Şîrâzî, *Tarâiku'l-hakâyık*, II, 357.

Geleneksel dönemde *Mesnevî* Şârihleri başta olmak üzere Mevlânâ düşüncesi yorumcuları için ilâhî olan aslî, tarihi ve sosyal konteks tali bir mesele olduğundan ötürü Mevlânâ ile İbn Arabî arasında yatay düzlemde etkileşim çok da önemli bir mahiyet arzetmemekteydi. İster felsefî, ister kozmolojik, isterse entellektüel (zihni) yönden olsun bir öğretinin anlamı ön sırayı alırken, onun öngördüğü sûretler ikinci dereceden ilgi konusudur veya diğer bir tabirle linguistik formlar ilâhî olana bizleri ulaştırdığı ölçüde değerlidir. Bu düşünce uyarınca Sipehsâlâr Mevlânâ'nın sohbet arkadaşları (ashabı) içerisine üçüncü sırada İbn Arabî'nin ilk muakkibi ve oğlu Sadreddin Konevî ve çevresini zikreder.

Geleneksel dönemin en önemli Mevlânâ yorumcularından olan İsmail Ankaravî, Sipehsâlâr'ın bu tarihsel tespitini baz alarak, tespiti *Mesnevî* şerhinde metafiziksel mertebede konumlandırır. Buna göre Mutlak Varlık, Varlığın zuhûr ilkesi hakîkat-i muhammediyye ve bu ilkeyi zuhûra sevkeden ilâhî aşk hakkında Ankaravî'ye göre İbn Arabî ile Mevlânâ arasında her hangi bir muğâyeret yoktur. Zira Ankaravî'ye göre Mevlânâ, İbn Arabî ve İbn Fârız gibi sûfîlerin büyükleri Muhammedî mertebededirler. Üçü de Hz. Muhammed'e tam bir ittiba ile tâbi olduklarından hakîkat-i muhammediyyeye mazhar olmuşlardır. Bu itibarla her birisi kendi asrında Hz. Peygamber'den verâset yönüyle zuhûra gelen Muhammedî mertebenin gerektirdiği tarzda hakîkat-i muhammediyyeden tercümân olmuşlardır veya modern tabirle Muhammed'in hakîkatini dile getirenlerdir. Dile getirmede her hangi bir şekilde dahl ve telif söz konusu değildir. Bu mertebe Ankaravî'ye göre nihâî mertebedir ki, hakîkat-i muhammediyye yaratıcı ilke olması hasebiyle ilk-eden söz etme makamıdır. Bununla irtibatlı olarak Muhammedi mertebe kutb-u azam ve gavs-ı ekber olan mürşid-i kâmillerin mertebeleridir. Ankaravî üç sûfî bilgeyi aynı hakîkatin ya da metafiziksel ilkenin mütercimleri olarak görmekle, onların hakîkatte bir, a´yânda farklı olduklarını da söylemektedir. Buna göre tercümenin zuhûru farklı olmakla beraber tercümenin mevzûu ve masdarı yani tercümenin taalluk ettiği hakîkate yönelik olmaklıkta bir olduklarını ileri sürer.[313]

Modern Dönemde Türkiye'de Abdülbâkî Gölpınarlı, Ahmed Ateş, İran'da Bedîüzzaman Firûzanfer ve Abdülkerim Sürûş, Batı'da Annemarie Schimmel ve William Chittick başta olmak üzere bazı Mevlânâ uzmanları İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile başlayan Ekberî ekol ile Mevlânâ ve Mevlevî ekol arasındaki ilişkinin gerek tarihsel

---

[313] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 161-163; 358-359.

gerekse de düşünsel seviyede bir muğâyeret ilişkisi ya da ademî bir ilişki/ilişkisizlik olduğu üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Bu ısrarı doğuran sebep, tasavvufî düşüncenin mâhiyetine ve mâhiyetin tarihsel planda nasıl cereyan ettiğine bütüncül bir şekilde bakılmamasıdır.

Mevlânâ düşüncesi ve Mevlevîlik hususunda Cumhuriyet sonrasında ve hâlen günümüzde etkinliğini sürdüren Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ ile İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışları arasında şu hadd-i fâsılı koymaktadır: "Mevlânâ'nın tasavvufu, irfan, tahakkuk, aşk ve cezbe âleminde tekemmülden ibârettir ki, bunun ferdî ve sosyal hayattaki tezâhürü, geniş ve ileri bir görüş, insânî bir birliği istihdâf eden hudutsuz bir müsâmaha ve kötüleri, kötülükleriyle eriten ve iyileştiren bir ahlâk şeklindedir. Her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki, o, her hangi bir fikri anlatırken, her hangi bir umdeyi inceler ve yayarken mantıkî tahlîllere, felsefî mülâhazalara baş vurmaz. Hele onda sûfîlerde bir illet hâline gelmiş olan ve İbn Arabî'de en hâd şeklini bulup sonrakilerde müzminleşen terimler hastalığı hiç yoktur. Tasavvuf terimlerini o kadar az kullanır ki, zaten onun halkçı ruhuna, halkçı ruhiyatına böyle terimlerle îzâh, hatta îzâh değil iğlâk uygun gelmiyeceği gibi halka hitaplarında da böyle terimler yer alamazdı. O gerek Divan'da gerek *Mesnevî*'de varlık birliği inancının, kendi felsefesinin, moralinin îzâhını halk diliyle ve halk psikolojisine tam bir uygunlukla hikâyeler söyleyerek, örnekler vererek, atasözlerini anarak anlatır."[314] Gölpınarlı, İbn Arabî ile Mevlânâ arasındaki fikrî ve metodik ayrılığı Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî ve Şems-i Tebrîzî'ye de uzatır.[315] Gölpınarlı'nın bu tür bir düşünceye sâhip olmasında sosyal bağlamda etkin olan pozitivist-bilimsel ve tarihselci yaklaşımların popüler olmasıdır. Nitekim Cumhuriyet sonrasında oluşan halkçı-milliyetçi söylem Gölpınarlı'nın Mevlânâ'yı "halkçı söyleme sahip reformist bir sûfî" tanımlamasında bulunmaya sevketmiştir. Diğer taraftan Batı'da ortaya çıkan aydınlanma felsefesi karşıtı hümanist-lirik anlayış Batılılaşma-Çağdaşlaşma ilkesi çerçevesinde Türk düşüncesine taşınırken Mevlânâ bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Bu enstrümanı en iyi bir şekilde kullananların başında Gölpınarlı gelmektedir. Gölpınarlı aynı zamanda ırka dayalı naif bir

314 A.Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 167.

315 "Muhakkik Tirmizi'nin türbe taşındaki kıt´anın ölümünden bir hayli sonra ve İbn Arabî'ye fazla bağlı birisi tarafından yazıldığını kesin olarak söylüyoruz. Mevlânâ'nın, Şems'in ve Mevlânâ ile münâsebeti olanların İbn Srabi'ye bağlı olmadıklarını iyice biliyoruz. Bu bakımdan müntesiplerince en üstün bir er olarak tanınan Seyyid'in İbn Arabî ile mukayese edilmesi ve ona nisbetle ikinci sayılması bu sûretle de adeta İbn Arabî'nin daha yüksek görülmesi tamamıyla imkânsızdır ve esasen bu, tarîkat edebine de aykırıdır. Çünkü sûfinin nazarında piri herkesten yüksektir ve onun yanında yahut onun adıyle beraber hiçbir kimsenin adı anılmaz. Kaldı ki esasen Seyyid Burhâneddin'in İbn Arabî ile gerçekten de bir münasebeti yoktur." A.Gölpınarlı, *a.g.e.*, 47, 51.

milliyetçilik anlayışının etkisiyle İbn Arabî'nin Arap olmasından dolayı Mevlânâ'nın Türk İslam'ı tezine daha lâyık olduğu kanaatindedir. Ancak Gölpınarlı'nın Mevlânâ hakkındaki tüm bu lirik tanımlamaları Tasavvufî düşüncenin kendi içinden yapılan tasnif ve tanımlamalar değildir. Bu açıdan Gölpınarlı sadece Mevlânâ değil İbn Arabî hakkında da yanlış kanaatlere sahiptir. Gölpınarlı, Cumhuriyet sonrasında inşâ edilmeye çalışılan Türk tarih tezi ve bu tez içerisinde Fuad Köprülü tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan Anadolu'nun İslamlaşmasında erenlerin başat rolüne dair iddialarını destekleyecek mahiyette Mevlânâ'yı Anadolu'nun müslümanlaşmasında en ön plana çıkarmaktadır. Mevlânâ'nın Anadolu İslam düşüncesinin oluşumundaki rolü çok önemli olmakla beraber, bu rol sadece Mevlânâ'nın şahsı ile açıklanabilir mahiyette değildir. Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesinin ve tavrının oluşumunda Anadolu ve tüm İslam coğrafyasındaki tüm diğer sûfî ekollerle Mevlânâ arasında bir irtibâtın varlığı söz konusudur. Gölpınarlı, sûfî tavırlardaki farklılık ile sûfîlerin tasavvufî düşüncenin mahiyetine dair nihai nazarlarının müşterekliklerini birbirine karıştırmaktadır. Aslında Gölpınarlı tarafından sûfîler arasına konulmaya çalışılan bu haddi- fâsıl, mevcud pozitivist sosyal bilim düşüncesinin bir göstergesidir.

Ahmed Ateş, Gölpınarlı'nın pozitivist anlayışını devam ettirerek Osmanlı *Mesnevî* şerhçiliği bağlamında Osmanlı Tasavvuf düşüncesinin İbn Arabî düşüncesi merkezli olmasına Gölpınarlı'nın eleştirilerinin benzerini yöneltir: "Osmanlı *Mesnevî* şerhlerine bakarak Mevlânâ'nın umumi tasavvufî görüş ve sistemini çıkarmak mümkün değildir. Zira onlara göre Mevlânâ, Muhyiddin İbnü'l-Arabî sisteminin bir muakkıbidir. Halbuki Mevlânâ'nın hayat ve eserlerine bakılırsa böyle bir benzerlik tesbit etmek imkansızdır. Bilhassa *Mesnevî*'ye istinad edilerek Mevlânâ'nın sistemini çıkarmak, henüz yapılmamış olan ilmi bir iştir." Ahmet Ateş'e göre Hüseyin b. Ali el-Vâiz el-Kaşifî'nin (ö. 910/1505) *Lübb-i Lübab-ı Mesnevî* adlı şerhinden başkaları umumiyetle Mevlânâ'yı değil kendi fikirlerini îzâh etmişlerdir. Oysa Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin eseri bir şerhten ziyade bir tür *Mesnevî* derlemesidir ki, beyitler konularına göre tasnif edilmiştir. Konuların başlıkları ise şerîat-tarîkat-hakîkat üçlemesine göre yapılandırılmıştır. Bu yapı aslında Ahmet Ateş'in *Mesnevî*'ye bakışına uymamaktadır. Ateş, Mevlânâ'nın İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesiyle şerh edilmesini doğru bulmaz ve Mevlânâ'nın tüm söylediklerinin sûfî metafiziği değil sosyal kontekste anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu tür yaklaşımıyla da kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Mesela Ateş'e göre "ney"

denildiğinde anlaşılması gereken **yegâne şeyin** bilinen müzik enstrümanı olduğudur.[316] Ateş bu yorumuyla kendi düşüncesini *Mesnevî*'ye mal etmektedir ki, eleştirdiği husus kendisine de dönmektedir. Hadd-i zatında bir düşüncenin îzâhı o düşüncenin yerine başka düşünceler ikâme etmekle değil, düşüncenin mahiyetinin tespitinde bir çok düşünceyle irtibatlar kurmakla gerçekleşmektedir. Hasılı Ateş'in iddiası seküler tabîatlı indirgemeci ve pozitivist sosyal bilim anlayışının yansımasından başka bir şey değildir. Oysa sûfî düşüncenin Varlık ve âlem anlayışının ilâhî bir tabî'atı vardır ve bu tabî'at sûfî düşüncenin gerektirdiği tarzda temellendirilmektedir.

Gölpınarlı ve Ahmet Ateş'in çağdaşı İranlı Fars dili-Edebiyatı uzmanı Bediüzzaman Firûzanfer de Mevlânâ ve İbn Arabî'nin tarihsel süreçte fikrî etkileşim içerisine sokulmasına karşı çıkmaktadır. İran Mevlânâ düşüncesi ve *Mesnevî* üzerine yapılan geleneksel döneme aid çalışmalarda İbn Arabî düşüncesi ile Mevlânâ düşüncesi birbirlerini açıklayan tarzda ele alınmıştır. Molla Cami ile başlayan, Harezmî ile devam eden ve Molla Sadra ekolünden Molla Hâdî Sebzavari'de zirveye ulaşan bu açıklama tarzı modern dönemde etkinliğini kaybetmiştir. Şah döneminde Batı düşüncesi ile etkileşime giren İran, etkileşimi Mevlânâ üzerinden yapmaya çalışmaktadır. İran'da yaygınlık kazanan Sosyalist eğilimlerin de desteğiyle İran Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan "*Mevlânâ: Hegel-i Şark est*" adlı kitap, özelde İran genelde Doğu sosyalizminin inşâsında münşi ismin Doğu'nun Hegel'i Mevlânâ olabileceğini ileri sürmektedir. Muhammed Taki Caferî'nin "*Mevlevî ve Cihân-bînîhâ der Mektebhây-ı Şark ve Garb*" adlı eseri söz konusu iddiayı Doğu-Batı karşılaştırması yaparak tesis etmeyi amaçlar. Diğer yandan Türkiye'ye paralel tarzda ki Türkiye'de Mevlânâ Türk İslam'ının kurucu önderlerinden kabul edilirken İran'da İran İslam düşüncesinin önemli isimlerinden kabul edilir. İran'da milliyetçi düşünceye destek sağlanırken Mevlânâ Farsça konuşması hasebiyle Firûzanfer tarafından "Fars Edebiyâtının zirvesi", Seyyid Hüseyin Nasr tarafından ise "Great Persian Poet (Büyük İran şâiri)" tavsiflerine konu olmuştur. Firûzanfer, geleneksel İran irfan felsefesindeki Mevlânâ düşüncesi yorumlarına karşı çıkar ve İbn Arabî'nin marifet anlayışına dayalı *Mesnevî* şerhlerini şöyle eleştirir: "Bu şerhlerin hepsi üstüne yazılacak tenkid şudur: Şârihler kendi bilgilerinin, kendi fikirlerinin derecesi ile Mevlânâ'nın inançlarını tahlîl edip îzâh eyliyorlar. Bazıları dahi *Mesnevî*'nin müphem yerlerini çözmek için hikmet ile felsefe kitaplarının yardımına müracaat edip, hakîmlerin yolları ile *Mesnevî*'yi şerh ediyorlar. Eğer bu zahmetler yerine,

[316] Ahmet Ateş, "Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytinin Manası", *Fuat Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 38.

Mesnevî'nin kendisini dikkatle mütalaa etseler, incelemede bulunsalardı onu daha iyi şerh edebilirlerdi."[317] Bu anlayış bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışla benzeşmektedir ki bu anlayışın İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasıyla Batı'da ortaya çıkan pozitivizm ve protestanizm akımının yaygınlık kazanması eş zamanlıdır. Nitekim Kur'an kendi kendisini şerhetmektedir, tefsirlere vs. ihtiyaç yoktur anlayışı ile *Mesnevî*'nin şerhlerine ihtiyaç yoktur anlayışı aynı mantıksal yürütmenin farklı tezahürleridir. İran Mevlânâ uzmanları arasında en dikkate değer olanı şüphesiz Abdülkerim Sürûş'tur. Sürûş, Mevlânâ-İbn Arabî ilişkisi konusunda Firûzanfer'den farklı düşünür. Firûzafer gibi pozitivist bir anlayışa sahip olmamakla birlikte Mevlânâ düşüncelerinin İbn Arabî felsefesiyle îzâh edilmesini Mevlânâ ile Konevî arasındaki tarihsel rivâyetleri göz önünde bulundurarak kabul etmez. Sürûş'a göre Mevlânâ düşüncesi şâyet başka bir düşünce ile karşılaştırılacaksa bu İmam Gazzâlî düşüncesidir. Zira Sürûş kendisine mihver olarak Celâl Hümâyî'nin "Mevlânâ Mevlânâ olmazdan önce Gazzâlî idi" cümlesini alır, Gazzâlî ve Mevlânâ ile zühde dayalı tasavvuftan aşka dayalı tasavvufa dönüşüm gerçekleştiğini iddia eder.[318]

Batı'daki Mevlânâ ve düşüncesi çalışmalarının piri R.A.Nicholson, İbn Arabî ile Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncenin mahiyetinde paralel, ancak bu mahiyetin dilsel varlık düzeyinde farklı tezahür ettiğini söyleyen İsmail Ankaravî üzerinden çalışmalarını yapması vesilesiyle İbn Arabî-Mevlânâ arasında düşüncenin tüm seviyelerinde bir etkileşim öngörmektedir.[319] Annemarie Schimmel de, Nicholson'un tersine 'Çağdaş Rumi' olarak vasıflandırdığı Muhammed İkbal'in (ö. 1938) Mevlânâ'nın orijinal düşüncesine 700 yıl İbn Arabî felsefesinin etkisinde kalan Mevlânâ Şârihlerinden daha yakın olduğunu ileri sürer. Schimmel Alman fenomonolijik yöntemini benimseyerek, Mevlânâ'nın diğer sûfî düşünürlerle düşünce koordinatlarını belirlemekten ziyade, eserlerindeki edebi ve dini fenomenleri îzâhla meşgul olur. Schimmel, William Chittick'ten ödünç aldığı kavramlarla İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile Mevlânâ hakkında şunları söylemektedir: "Onların tasavvufa ve ilâhî hakîkate yaklaşımları farklıdır. Konevî marifet (bilgi) yolunu takip ederken, Mevlânâ aşk yolunu takip eder."[320] Tasavvufî düşünce planında daha esaslı bir yaklaşıma sahip olan William Chittck'e göre

---

317 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celaleddin*, 398.

318 "Abdülkerim Sürûş ile Mevlânâ ve Mesnevî üzerine bir Söyleşi", trc. Yakup Şafak-Yusuf Öz, *Yediiklim*, İstanbul 2005, sayı 178, 65-72.

319 R. A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalâlu'ddîn Rûmî*, VII, 15.

320 A. Schimmel, *I am Wind, You are Fire: The Life & Work of Rumi*, Boston 1992, 7.

Mevlânâ Şârihlerinin onun görüşlerini İbn Arabî tarzında yorumlamakta ısrar etmelerinin sebebini, Osmanlı entellektüel söylemine İbn Arabî'nin îzâh tarzlarının hakim olması olarak ileri sürer. Böylece Mevlânâ'nın görüşlerini açıklamak demek kendi karakteristik tasviri teknik terminolojisi ile bir beyti büyük ölçüde İbn Arabî kavram ve terimleriyle belirlenen daha entelektüel ifâde tarzına tercüme etmek anlamına gelir. Chittick, İbn Arabî ve Mevlânâ'yı iki farklı manevîyat tarzı olarak belirler. Bu açıdan Mevlânâ'nın eserlerinde İbn Arabî'nin özgün terminoloji ve tartışmalarının hiçbirini bulamayız ve İbn Arabî'nin Rumi üzerinde gözle görülür hiçbir etkisi de söz konusu değildir. Chittick Mevlânâ'yı, Ahmet Gazzâlî, Fahreddin Irakî, Feridüddin Attâr ve Senâî çizgisine yerleştirerek değerlendirir.[321] Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncedeki tavrının teşekkülünde bu çizgi doğru olmakla beraber, Chittick'in Mevlânâ'ya bakışı Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce tarihindeki yerinin tarihsel ve fikri seviyede tespitinde eksik ya da yarı-akademik bir yaklaşım olmakla malüldür. Henry Corbin ise "Mevlânâ ile İbn Arabî tarafından ortaya konan iki rûhânîlik şekli arasındaki farklılık üzerinde durmanın son derece yüzeysel bir şey olduğunu" söyler.[322] Aslında Corbin, Nicholson'un yaklaşımına benzer bir perspektife sahiptir. O'nun için esaslı olan şey iki sûfî arasındaki tavır farklılığı değil, mana düzeyindeki birliktelikleridir ki, buna vahdet-i vücûd anlayışındaki paralellik denilebilir. Bu paralellik anlamsız ve kavranamaz mahiyette değildir. Her ne kadar iki sûfî müşterek oldukları tasavvufî düşüncenin asıl mevzûu olan Varlık anlayışının linguistik formlarda farklı tezahürüne sahip olsalar da, bu formların ötesinde idrâk edilebilir bir ayniyyet içindedirler. Bu ayniyyeti vurgulayanlardan biri Corbin'i takiben Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr, Celâleddin Rumi ile Sadreddin Konevî vasıtasıyla İbn Arabî'nin birbiriyle Varlık'ın her seviyesinde ilişkili olduğunu ileri sürer ve hatta iddiasını *Mesnevî*'yi "Farsça *Fütûhât*" tanımlaması yapacak kadar ileri götürür. Nasr'a göre Mevlânâ ve İbn Arabî Tasavvufî düşüncenin farklı formlarda mümessilleri olmasına rağmen, bu farklılık birbirinin mütemmim cüz'ü olacak mahiyette metafiziksel alanda ayniyyete inkılab eder.[323]

Böyle bir ayniyyet acaba tarihsel düzlemde söz konusu mudur? Diğer bir tabirle Mevlânâ ile İbn Arabî ve daha çok İbn Arabî düşüncesinin Anadolu'daki yegâne mümessili Sadreddin Konevî arasında nasıl bir tarihi irtibat vardır? Burada öncelikle bu

---

321 William Chittick, "Rumi and the Mawlawiyyah", *İslamic Spirituality,* 1991, II, 114, 105-126; W.Chittick, "Rumi ve Vahdeti'l-vücûd" (Varolmanın Boyutları), trc. Turan Koç, İstanbul 1997, 231-275.

322 Henry Corbin, *Creative İmagination*, trans. R. Manheim, Princeton 1969, 70.

323 Seyyid Hüseyin Nasr, *Sûfî Essays*, Albany 1972, rep. 1991, 98.

irtibatı tespit etmemiz kaçınılmazdır. Şâyet tarihsel düzeyde bir irtibat söz konusu ise bu irtibat entelektüel düzeyde de söz konusu olacaktır. Daha sonra İbn Arabî ve ekolünün düşüncesi ile Mevlânâ düşüncesinin müşterekliğini göstermesi açısından İsmail Ankaravî'nin yaklaşımı ilk 18 beyit şerhinde izah edilecektir.

3.3.3.1.1. Tarihî Açıdan İbn Arabî ve Mevlânâ:

Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn*'ine göre Mevlânâ ile İbn Arabî Bahâeddin Veled ve âilesi Konya'ya gelmeden önce Mevlânâ daha çocukken Şam'da karşılaşmışlardır. Mevlânâ babası ile İbn Arabî'yi ziyâret etmiş ve dönüşü sırasında İbn Arabî "bir okyanusun bir nehrin arkasında gittiği görülmüş şey değildir" demiştir.[324] İlk ziyâretin ardından Sipehsâlâr'a göre –ki Eflâki Ekberîlere daha bir ihtiyatla yaklaşmaktadır- Mevlânâ zâhirî ilimler tahsîli sırasında 4 ya da 7 yıl kaldığı Şam'da Sipehsâlâr'ın ifâdesiyle âriflerin sultânı, muvahhid ve muhakkik, mükemmil ve kâmil, kâl ve hâl sâhibi Şeyh Muhyiddin Arabî, Şeyh Sadeddin Hamevî, Evhadüddin Kirmânî ve şeyhi Osman Rûmî ve Sadreddin Konevî ile sohbet etmiştir.[325]

Mevlânâ'nın eserlerinde lafzî seviyede İbn Arabî'nin şahsına tartışmalı "Şam'da Cebel-i Sâlihiyye'de gevherden bir kân vardır; biz o gevherimizden Şam deryâsının garkıyız" beyti istisnâ tutulursa doğrudan bir atıf bulunmamaktadır. Mevlânâ'nın eserine Fîh-i Mâ Fîh adını vermesini İbn Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye'sini tavsif ettiği

كتاب فيه ما فيه بديع في معانيه
اذا عاينت ما فيه رايت الدرة يحويه

İçinde olması gereken şeylerin içinde olduğu kitap, anlamları açısından muhteşem
İçindekilerine bakarsan, incinin orda bulunduğunu görürsün

Beytinden mülhem olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu iddia Fih-i Ma Fih'in Mevlânâ tarafından değil, daha sonraki muhtemelen muhakkik tavrına sâhip Mevlevîlerce yazıldığı gerçeğiyle çürütülebilir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî* başta olmak üzere diğer eserlerinde de İbn Arabî'ye her hangi bir doğrudan atıf bulunmamaktadır.[326] Ancak Eflâkî'nin bu rivâyeti Mevlânâ'nın

324 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 151 not 104.
325 Sipehsâlâr, 35.
326 VII. Ciltte Mevlânâ'nın İbn Arabî aleyhine söylediği beyitlerin varlığı konusu ileride VII. Cild meselesinin ele alındığı yerde tahlîl edilecektir. Ancak kısaca şunu söylemek gerekir ki, İsmail Ankaravî'ye göre bu beyitler doğrudan İbn Arabî ile ilgili değildir.

İbn Arabî ve eseri *Fütûhât*'ının farkında olduğunu göstermektedir: "Arkadaşların bazı bilginleri *Fütûhât-ı Mekkî* adlı kitap hakkında bir şeyler söylüyor ve: "garip bir kitaptır, maksadı hiç belli değildir, söyliyenin hikmetinin sırrı bilinmiyor" diyorlardı. Birdenbire Zeki Kavvâl kapıdan içeri girdi ve sırları açıklamaya başladı. Bunun üzerine Mevlânâ: "şimdi Fütûhât-ı zekî, Fütûhât-ı mekkîden daha iyidir" deyip, semâ´a başladı."[327]

Mesnevî'de Mevlânâ'nın sohbet arkadaşı Sadreddin Konevî'ye doğrudan bir atfı yoktur. "âlemlerin Rabbi'nin manalarının bahri olan Şeyh-i dîn "el-ma´nâ hüvallah (mana Allah'tır)" dedi" beytinde *Mesnevî* şârihleri Şeyh-i dinden kastın kim olduğuna dair farklı görüşler getirmişlerdir. Sürûrî ve Şem´î tarihsel bağlantıyı da dikkate alarak Sadreddin Konevî olduğunu söylemişlerdir. İsmail Ankaravî bu görüşün mümkün olabileceğini ancak mutlak ifâdenin tahsis edilmesi için her hangi bir kesin delil bulunmadığını da belirtir. Bu itibarla Şeyh-i dinden kastın meşâyih-i kibârdan her hangi birisi olabileceğini söyler. Ancak Ankaravî'nin meyyâl olduğu isim Şeyh-i Ekber'dir. Zira O'nun bu türde cümleleri bulunmaktadır. Ancak "el-ma´nâ hüvallah" tabiri ne Konevî'nin ne de Şeyh-i Ekber'in kitaplarında yer almadığı için kesin bir şey söylemek doğru değildir.[328] A.Avni Konuk'un aktarmasıyla Hind şârihlerinden İmdâdullah Çiştî ve Muhammed Rıza'ya göre maksûd ya Cüneyd-i Bağdâdî ya da İbn Arabî'dir; İbn Arabî olması kuvvetle muhtemeldir. Zira İbn Arabî'nin buna bezner cümleleri vardır. Mesela فالكل عبارة وانت المعنى (Kül bir ibâredir, sen manâsın) bunlardan biridir. Yine Hind şârihlerinden Şeyh Muhammed Efdal Şeyh-i Dinden kasıt Hz. Ali'dir. Zira söz konusu cümle O'na aittir. A.Avni Konuk ise dinin büyüğü ve eskisi anlamındaki şeyh-i dinden kastın Ferîdüddin Attâr olduğunu söylemektedir. Nitekim Attâr 14 yaşlarında iken Mevlânâ'ya *Esrârnâme Mesnevî*lerini hediye etmişlerdir ve Mevlânâ'da dâima bu kitabı yanlarında bulundurmuşlardır. "Mana Allah'tır" cümlesinin benzeri beyitler kitapta mevcuddur. Cümleden biri şudur:

تویی معنی وبیرون تو اسمست   تویی گنج همه عالم طلسمست

(Ma´nâ sensin ve senin hâricin isimdir; sen hazînesin ve bütün âlem tılsımdır.)[329]

Aslında şârihleri farklı rivâyetlerde bulunmaya sevkeden şey "şeyh-i din" gibi mutlak bir ifâdenin bir kişiye tahsisi ya da yorumunda Mevlânâ'nın hangi tarihi ya da metafiziksel bağlantılar içerisinde olduğunu keşfetme çabasıdır. Sürûrî ve Şem´î

327 Eflâkî, I, 700.
328 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 608.
329 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 395-6.

Mevlânâ'yı yakın çevresi olması hasebiyle Sadreddin Konevî ile irtibata sokarken -ki İsmail Ankaravî bu iki şârihin İbn Arabî ve Konevî'nin marifet anlayışlarına göre Mevlânâ'yı anlamada yetersiz görür ve lafzi yorum düzeyini aşamadıklarını vurgular- İsmail Ankaravî tarihsel irtibatı dikkate almadan ilâhî hakîkatleri açıklama düzeyindeki birliktelikleri açısından Mevlânâ'yı daha çok İbn Arabî ile ilişkiye sevkeder. A.Avni Konuk ise tarihsel çizgiyi dikkate alır ve Mevlânâ'nın *Mesnevî* geleneğinde Attar'ı takip ettiğini belirtir.

Tarâiku'l-hâkâyık'ta *Mesnevî*'deki "İstidlâlcilerin ayakları tahtadır. Tahta ayaksa pek kudretsiz pek karasızdır. Sebâtıyla dağları bile hayran eden ve basiret sâhibi olan zamanın kutbu ise böyle değildir." Beytinde Sadreddin Konevî'ye işâret edildiğini söyler.[330] Oysa Ankaravî'ye göre beyitteki istidlâl ehlinden murâd sadece nazar tarîkini benimseyen Meşşâî filozoflar, mutezile, ehl-i kelâm ya da kısaca taklîd ehlidir. Sadreddin Konevî ise tahkîk ehli olan muhakkikler zümresindendir. Ankaravî'ye göre hakîkate ulaşmak ya taklîdî ya da tahkîkî olmaktdır. Bu açıdan muhakkikler iki kısımdır: istidlâl yöntemini benimseyenler ve keşf edenler. Ankaravî biri diğerini nakzetmeyecek şekilde aynı anda her iki yöntemi de benimsemek gerektiğini ileri sürerek İşrâkî tavır güder. Ancak İşrâkîler arasında da hakîkate ulaşma söz konusu olduğunda derecelenme vardır. Kimisi sadece ilme'l-yakîn, kimisi ayne'l-yakîn derecesinde kalmışlardır. Hakka'l-yakîn mertebesine ulaşan İşrâkiler bu mertebede Zat müşâhedesindedirler ve sıfatlarını mutlak açıdan ifnâ etmişlerdir (fenâ makamı). Bu mertebeye ulaşanların başında ise Mevlânâ, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gelmektedir.[331]

3.3.3.2. Sadreddin Konevî ve Mevlânâ:

Eflâkî ve Sipehsalâr'daki rivâyetlerin tümü Mevlânâ ve çevresinin Sadreddin Konevî ve çevresi ile ilgili olduğudur.

Eflâkî'ye göre Konevî başlangıçta Mevlânâ'ya meyyâl olmayan birisidir. Hatta rivâyette "azim inkâr içerisinde idi" tabiri geçmektedir.[332] Sadreddin Konevî Konya'da hizmetkârlar ve hâciblerden oluşan oldukça aristokratik bir hayat tarzına sahiptir ve bu durum genelde esnaf kesimden oluşan Mevlânâ'nın mürîdlerinin tepkisini çekmektedir. Konya'ya gelen bir tâcir, Konevî'yi ziyârete gider ve bir sûfî *fakîr*i mi yoksa emîri mi ziyarete geldim diye söylenir. Konevî'nin hizmetkârı: "Şeyhin bu hâli şeyhe zarar

---

[330] Muhammed Ma´sûm Şîrâzî, *Tarâiku'l-hakâyık*, II, 357.
[331] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 430, 653
[332] Eflâkî, I, 508.

vermez. Çünkü o, olgun bir rûha mâliktir. Nitekim helva da doktora zarar vermez, fakat ateşli hastaya dokunur. Bunun için hastanın helva yemesi doğru değildir." Cevâbını verir. Tâcir daha sonra Mevlânâ'yı ziyârete gider ve O'nun ve çevresinin *fukarâ* hâlini ve dünya malına rağbet etmediklerini görünce tâbi olur. [333] Mevlânâ'ya göre ayrıca Sadreddin Konevî'nin *hangâh*taki bazı mürîdleri sufî âdâba muğâyir davranmaktadırlar.[334] Eflâkî'de Mevlânâ tarafından da Konevî'nin dünya malına düşkünlüğü itiraf edilmektedir. Muineddin Pervâne hem Mevlânâ'ya hem de Konevî'ye maaş artırımında bulunmak ister. Önce Konevî'ye uğrar. Konevî: "Mevlânâ hz.lerinin iki dünyanın âidâtına da ihtiyâcı yoktur. kendi âidâtını müstahak fakirlere vermesi lâzımdır" buyurur. Emir Pervâne daha sonra Mevlânâ'ya gelir ve Mevlânâ: "Şeyh Sadreddin'in masrafları çoktur. Pâdişâhlara yaraşır bir şekilde geçiniyor. Bizim dostlarımıza hiçbir şey lâzım değildir. O dinarın da Sadreddin'in mutfağına verilmesi daha uygundur." Buyururarak zühd, fakr ve îsâr tavrını gösterir.[335] Hüsâmeddin Çelebi Mevlânâ'nın Sadreddin Konevî çok inâyetlerde ve riâyette bulunduğunu söyledikten sonra Mevlânâ'ya Konevî'nin mukallid mi yoksa muhakkik mi olduğunu sorar. Mevlânâ Şeyh Sadreddin'in mukallid olduğunu, Hüsameddin Çelebi'nin tahkîkine nisbetle taklîdde kaldığını cevaben verir ve ekler: "insanda iki büyük nişan vardır: birincisi aşinâlık (marifet), ikincisi fedâkârlıktır (fakr). Bazısında âşinâlık var, fedâkârlık yok. Bazısında fedâkârlık vardır, âşikârlık yoktur. Her ikisine de mâlik olana ne mutlu."[336]

Sadreddin Konevî ile Mevlânâ arasındaki başlangıçtaki sûfî tavır farklılıklarına rağmen Mevlevî kaynaklara göre Konevî bir rüya vesilesiyle Mevlânâ'ya gelir ve mürîd olur.[337] Bundan sonra kaynaklar tam aksi istikâmette bir Sadreddin Konevî portresi çizmektedirler.

Abdurrahman Câmî iki şeyh arasındaki ilişkiyi şöyle özetlemektedir: "İkisinin de sırrı mukaddes olsun, Şeyh Sadreddin ile Mevlânâ arasında kuvvetli bir muhabbet ve sohbet vardı."[338] Câmî'nin Ankaravî gibi hem Ekberî ekole mensubiyeti hem de *Mesnevî*'nin ilk beytine şerh yazması dolayısıyla Mevlânâ'ya bağlı biri olarak, iki şeyhi bir ele alması anlaşılabilir bir tavırdır. Ancak Eflâkî'deki rivâyetler göz önüne alındığında bu tavrın Mevlevî kaynaklarda da olduğu gözden kaçmamaktadır. Rivâyette Mevlânâ

---

333 Eflâkî, I, 266-70.
334 Eflâkî, I, 407.
335 Eflâkî, I, 663-4.
336 Eflâkî, I, 701-2.
337 Eflâkî, I, 508.
338 A. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 770.

Şeyh Sadreddin'in hangâhına gider ve beraber diz dize oturup murakabeye dalarlar.[339] Bir başka rivâyette Emir Pervâne'nin evinde akşam namazı vakti gelir. Mevlânâ imamlığa Konevî'nin geçmesini ister ve: "Biz **abdâllardanız**. Nerede olsa oturup kalkarız. İmamlığa tasavvuf ehli ve sabit kadem (erbâb-ı tasavvuf ve't-temekkün) insanlar yaraşır. Kim takva ehli Şeyh Sadreddin'in arkasında namaz kılarsa Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılmış gibi olur." Der.[340] Konevî, Mevlânâ'nın bu ifâdelerinin paralelinde Mevlânâ hakkında şöyle demektedir: "Eğer Bâyezid ve Cüneyd bu devirde yaşasalardı ona hizmet etmeyi cana minnet bilirlerdi. Hz. Muhammed (a.s.)'ın başkumandanı odur. Biz onun tufeylileri olup bundan zevk duyarız."[341] Bu rivâyeti aktaran Konevî'nin talebesi ve ilk Fusûs şârihlerinden Müeyyedüddin Cendi (ö. 700/1300)'dir. Cendi yukarıdaki rivâyetin ardından şunu itiraf eder: "Ben zavallı da o Sultan (Mevlânâ) hz.lerinin niyâzmendleri cümlesindenim. Bizim içimizde ilâhî bir sûret varsa, o da sensin. Bunu da hiç gizlemiyor ve bundan şüphe etmiyorum." Mevlânâ cenâze namazının Sadreddin Konevî tarafından kıldırılmasını vasiyet eder. Eflâkî "bunun tüm büyük âlimlerin ve kadıların arzusu olduğunu" da vurgulamaktadır.[342]

Sadreddin Konevî'den başka İbn Arabî'nin diğer iki öğrencisi olan Fahreddin Irâkî (ö. 688/1289) ve Evhadüddin Kirmânî (ö. 653/1238) de Mevlânâ tarafından bilinmektedir.

Fahreddin Irâkî, Eflâkî'de zamanın âriflerinden biri ve Mevlânâ'nın inâyetiyle Muîneddin Pervâne tarafından kendisine Tokat'ta hângâh inşâ edilen kimse olarak tavsif edilir. Konya'daki medresede devamlı semâ´ meclislerine katılan Irâkî Mevlânâ için "Hiç kimse Mevlânâ'yı gerektiği gibi anlıyamadı. O bu dünyaya garip olarak geldi, garip olarak gitti" demiştir.[343] Irâkî Anadolu'da aşk ve marifet ekollerini mezc eden sûfilerin önde gelen mümessillerinden biridir. *Leme´ât'*adlı eseri İbn Arabî'nin düşünceleri temelinde Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânihu'l-uşşâk*'ından mülhem bir üslûba sâhiptir.[344] Irâkî Leme´ât'ını üstâdı Sadreddin Konevî'ye takdim ettiğinde; Konevî kitabı öpüp başına koyar ve der ki: "Fahreddin Irâkî, sen bilinen insan hitâbının zirvesini gerçekleştirdin.

---

339 Eflâkî, I, 475-6.

340 Eflâkî, II, 119-120; A. Câmi, *Nefehâtü'l-üns*, 637. Eflâkî, Mevlânâ'nın Konevî hakkındaki bu övücü ifâdlerinden sonra tevâzüen mhacûb olduğunu ve boyun eğdiğini söylediği halde, Câmî'de Eflâkî'nin bu ilâvesi bulunmamaktadır.

341 Eflâkî, I, 573; Abdurrahman Câmî, *a.g.e.*, 639.

342 Eflâkî, II, 165. İlk Mevlevî kaynaklarda Sadreddin Konevî'ye yapılan atıflar için bkz. Ali Osman Koçkuzu, "Sipehsâlâr ve Menâkıbü'l-ârifîn adlı eserlerde Sadreddîn-i Konevî'ye Yapılan Atıflar", *X. Millî Mevlânâ Kongresi*, 2-3 Mayıs 2002 Konya, 105-126.

343 Eflâkî, I, 618.

344 Orhan Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", *DİA*, XII, 84-86.

Leme´ât gerçekte Fusûs'un özüdür."[345]

Evhadüddin Kirmânî, Şems-i Tebrîzî'nin de görüştüğü şeyhlerden biri olan Sühreverdiyye şeyhi Rükneddin Seccâsî (Sücâsî)'ye Bağdat'ta intisap ettikten sonra, muhtemelen 1204'te Anadolu'ya gelen Kirmânî ertesi yıl Konya'da İbn Arabî ile görüşür. Sadreddin Konevî'nin halkasına dâhil olmuştur. Hatta Konevî hakkında "O iki annenin göğüslerinden süt emmiştir: İbn Arabî ve Kirmânî".[346] İbn Arabî'nin Fütûhât'ta zikrettiği Evhadüddin, tasavvuf tarihinde oldukça tartışmalı bir isimdir. Allah'ın cemâl sıfatının tecellilerini varlıkta temaşa etmeyi esas alan "şâhidbâzî" denilen tasavvufî meşrebe sahip olmasından ve meşrebinin gereği olarak gençlere özel ilgi duymasından dolayı çeşitli tenkidlere medâr olmuştur.[347] Daha önce kısaca değindiğimiz gibi Şems-i Tebrîzî başta olmak üzere, Mevlânâ ve ilk dönem Mevlevîleri münekkidleri arasındadır. Evhadüddin Kirmânî, Bahâ-i Veled, Muhakkik Tirmizî ve Şems'in yakın çevresinden olan Necmeddin Kübrâ'nın mürîdi olduğuna ve Kübrâ'nın mürîdi Necmeddin Dâye Râzî ile görüştüğüne dair rivâyetler bulunmaktadır. Mevlânâ'ya Evhadüddin Kirmânî'yi "güzelleri severdi, fakat iffet ve ismet sahibi idi, onlara bir şey yapmazdı" şeklinde anlattıklarında Mevlânâ "keşke yapsaydı ve geçseydi" diye cevap verir. Takiben: "Evhadüddin, dünyada kötü bir miras bıraktı. Bu kötü mirasın ve bu kötü mirasla amel edenin günâhı onun boynuna…" buyurur.[348] Şâhidbâzî meşrebten gulâmpârelik günâhı derekesine düşen ve sûfîler tarafından "illet-i meşâyih" olarak adlandırılan sapkınlığı Mevlânâ VI. Ciltte biri köse diğeri genç olan iki kardeşin hikâyesinde şiddetli bir dille eleştirmektedir: "Bir avuç bulgur aşıyla geçinmeye çalışan derviş gözlerinden meni akarak, elleriyle hayalarını sıkarak bana yüz tuttu. Namuslu oldun mu gizli gizli bakar, aletleriyle oynarlar. Tekke böyle olursa artık halkın pazarı eşek sürüsü ve hamların divanı nasıl olur? Var kıyas et"[349].

İsmail Ankaravî Evhadüddin Kirmânî'nin şâhidbâzîliğinin evâil-i hâlinde olduğu kanaatindedir. Zira sülûkun ilk zamanlarında marifet tam hâsıl olmadığı için sâlik "mukayyed merâtib" olabilir. Evhadüddin'in yanıldığı husus tenzih-teşbih ya da mutlak-mukayyedlik dengesini kâmilen kurmamasıdır. Nitekim Şems'in Kirmânî'ye itirazının anlamı budur. *Mesnevî*'deki "ey nakşı, sûreti olmayan! Bunca nakışlar, bunca sûretlerle

---

345 Fahreddin Irâkî, *Küllîyât-ı Dîvân-ı Şeyh Fahreddin İbrâhîm Hemedânî*, Tahran 1984, 27.

346 William Chittick-Peter Lamborn Wilson, *Fakhruddin ´Iraqi: Divine Flashes*, New York 1982, 43.

347 Nihat Azamat, "Evhadüddin-i Kirmânî", *DİA*, XI, 518-20.

348 Eflâki, I, 664-665.

349 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI-Tetimme, 372-375.

sana hem müşebbih hayran olmuştur, hem muvahhid! Gâh müşebbihi muvahhid yapmakta, gâh sûretler muvahhidin yolunu kesmekte”beytinin şerhinde Ankaravî şöyle der: “Ol mahbûb-u hakîkî her bâr ki tecelli-i vahdet-i mutlaka ile kulûb-i müşebbihîne tecelli eyleye müşebbihi muvahhid eyler ve her gâh ki min haysu'l-mezâhir ve's-sûret kulûb-i muvahhidîne tecelli eyleye mütecellâ fih olan sûret onun yolunu urur; eğer itlâk ve tenzihten gâfil kalırsa. Ve illâ felâ. Ta'bir-i âhar gâh olur ki ol mahbûb-u hakiki cemâl-i vahdetinden nikâb-ı kesret ve ta´ayyunâtı ref˝ edip tecelli-i ahadiyyetle kulûb-i müşebbihîne tecelli kılar. Her müşebbih bu şühûd sebebiyle ´ayn-ı muvahhid olur ve gâh olur kulûb-u muvahhidîne min haysu'l-mezâhir ve's-sûreti’z-zâhir tecelli kılıp bu müşâhedenin istiğrâkında muvahhid mertebe-i tenzihten dûr olursa sûret onun yolunu urmuş olur. Nitekim Seyyidü’t-tâife Cüneyd Bağdâdî (الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد) (farklılık olmadan birliktelik zındıklıktır, birlikteliğin olmadığı farklılık ta´tîlidr, farklıklıkla beraber birliktelik tevhidin kendisidir). Sûretin yol urması Vücûd-ı mutlakı mezâhirden birine mukayyed kılıp cemi´-i eşyâ ve mezâhirde müşâhede kılmaktan dûr olmaktır. Nitekim Menâkıb-i Hazret-i Şemseddin-i Tebriz’de mestûrdur ki, bir gün Evhadüddin Kirmani’yi görüp suâl eylediler. Evhadüddin Kirmani Hazretlerinin meşrebi şâhidbâz ve pâkbâzlıkla meşhûr idi. Hazret-i Şems suâl eylediler ki, ne makam ve ne mertebedesin? Cevap verdiler ki mâh-ı hakiki ve şâh-ı ahadiyyeti daşd-ı vücûd-i mehrûyândan ve matla´-i tal´at-i mahbûbândan müşâhede kılarım. Hazret-i Şems buyurdular ki eğer gerden-i cânında min vechin maraz-ı manevî olmayaydı mâh-ı hakîkîyi âsumân-ı cemî´-i mevcûdâtta müşâhede kılardın. Amma bu mertebe Allahu a´lem Hz. Evhadüddin’in evâil-i hâli olmaktır.”[350]

İsmail Ankaravî’nin Mevlevî kaynakların aksine Kirmânî’ye müspet bakmasının temel sebeplerinden biri muhtemelen Kirmânî’nin İbn Arabî ve Konevî’nin sohbet halkasında bulunan ve Anadolu Ekberî düşüncesinin temel taşıyıcılarından birisi olması hasebiyledir. Nitekim Kirmânî, Sadreddin Konevî’nin isteğiyle Şeyh-i Ekber’in hırkasıyla birlikte defnedilmiştir.[351]

Mevlevî Menâkıbnâmelerdeki Mevlânâ ve çevresinin Konevî ve çevresi ile ilişkisine dair rivâyetlerin bütününe baktığımızda Mevlânâ’nın zühd ve fakr yaşantısına rağmen Konevî’nin müreffeh bir hayat sürdüğü, başlangıçta Konevî’nin Mevlânâ’yı inkâr ettiği fakat daha sonraları manevî bir işâret ile Mevlânâ’nın mürîdi olduğudur. Mevlevî

---

350 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, II, 19-20.

351 William Chittick-Peter Lamborn Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, 43.

kaynakların iki sûfî arasındaki tavır farklılığının izâlesinde Mevlânâ lehine ve üstünlüğüne hükmetmeleri beklenebilir bir durumdur. Ancak rivâyetlerin satır aralarında gözüken odur ki, iki sûfînin meşreb farklılıklarına rağmen aralarında derin bir idrâk ve muhabbet birlikteliği olduğudur.

Konya'nın iki büyük sûfîsi olan ve müntesipleri diğer meşâyihe oranla hayli fazla olan Konevî'nin ve Mevlânâ'nın zühd anlayışı iki sûfînin arasında geçtiği rivâyet edilen bir konuşmada sembolik biçimde dile getirilmiştir. Sadreddin Konevî, rivâyete göre "mülûkâne yaşayalım, fakîrâne ölelim" demiş, bunun üzerine Mevlânâ "fakîrâne yaşayalım, mülûkâne ölelim" diye karşılık vermiştir. İsmail Hakkı Bursevî bu cümleyi yorumlarken, Mevlânâ'nın ölümünden sonra özellikle türbesindeki ihtişâmlı yapıya ve Konevî'nin türbesindeki tevâzûya dikkat çekerek, bu talebin gerçekleşmiş olduğuna işâret eder. Sadreddin Konevî'nin *Vasiyetnâmesi*'nde defnedilmesi ve türbesiyle ilgili talepleri de bu rivâyeti kısmen doğrular.[352]

Mevlânâ'nın özellikle ilk şeyhi Muhakkik Tirmizî'den gelen yoğun bir zühd hayatına sâhip olduğu daha önce açıklanmıştı. Horasan Melâmetî anlayışının temsilcilerinden Şems-i Tebrîzî ile bu baskın zühd tavrı yerini aşk ve melâmet tavrına terketmiştir. Ancak zâhidâne hayat tarzı Mevlânâ'da vefat edinceye kadar varlığını sürdürmüştür. *Mesnevî*'sinde zâhid-âbid tavrıyla âşık tavrının farklılıklarını şöyle ortaya koyar Mevlânâ: "Hak'tan korkan zâhid ayağıyla koşar. Âşıklar ise havadaki şimşekten daha süratli uçar." Şems-i Tebrîzî'nin "perende" lakabına telmihte bulunduğu bu beyitte Mevlânâ, İsmail Ankaravî'ye göre zühd ve aşk ile zâhid ve âşık arasında nisbet yapmaktadır. Âşıkın bir günde aldığı yolu zahidin ellibin senede kat edebileceğini çünkü zahidin yürüyerek, âşıkın ise uçarak seyr-i sülûk ile seyreylediğini haber vermektedir. Yani havf ve haşyetle mevsuf olan zahidler ve abidler ilâhî tarîkde yürüyenler misâli olduğu halde, âşıklar belki hatiften ve rüzgârdan daha hızlı yol kat´ ederler ve vahdete ererler. Havf hâlinde olan ve/veya ebrâr ve ahyâr mertebesinde olan âbidler ve zâhidlerdir. Ebrar ve ahyâr tarikinde seyr sülûk eden zâhidler varlıklarını ifnâ etmekten korktukları için aşkın mertbesine erişemezler. Aşk ise fenâ makamı olan her türlü isim ve sıfatı terkederek zat olmaktan ibârettir.[353]

Mevlânâ zâhid ile âşık arasını tefrik ettiği gibi zâhid ile ârif tavırları arasını de

352 İ.Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, 28; Vasiyetnâme'si için bkz. Ekrem Demirli, "Klasik İslâm Nazarîyâtı ve Osmanlı Düşüncesi Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazarî Tasavvufun Kuruluşu", *MÜFEF Türklük Araştırmaları*, XVI (2004).

353 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, V, 486.

tefrik etmektedir. *Mesnevî*'deki "Arifler başlangıçtan itibaren akıllı davranmışlar, âkıbet ahvâlinden ve onun endişesinden kurtulmuşlardır." Beytini Ankaravî şöyle tevil etmektedir: "ârifler ile zâhidler arasındaki fark şudur ki, zâhid marifete sahip olmadığı için ahiret gününde benim hâlim ne olacak (ibnü'l-âhiret) diye gam çeker. Arifler ise ezeli kaza sırrına vâkıf olduklarından böyle bi derde düşmezler. Zira ezelde takdir olan şey gelecekte aynen vâki olacaktır. Zira olan olmuştur. Ârifte de zâhidin marifet mertebesine ermeden önceki hâli olan havf ve recâ hâli başlangıçta var olmakla beraber, marifete erdikten sonra bu hâli ortadan kalkmıştır. Ancak marifete ermek bir seyr ü sülûk ve zühd tavrını gerektiğinden başlangıçta zâhid olmadan ârif olmak imkânsızdır. Zira dünya ahiretin tarlasıdır anlayışınca zühd oranında marifet hâsıl olmaktadır. Ankaravî'ye göre tevhide dair bir marifete sahip olmak için zühd ameliyesi kaçınılmazdır. Ancak bu ameliye seyr ü sülûkun başlangıcında söz konusudur. Bu itibarla zühd ve zahidlik mertebesi, marifet ve âriflik mertebesine oranla daha düşük bir mertebedir. Zahidin havf ve recâsı marifet mertebesine yükseldikten sonra izâle olur.[354]

İsmail Ankaravî'ye göre Mevlânâ tasavvufî düşünce târihinde zühd, ilâhî aşk ve melâmet ile marifet tavrılarını cem´eden bir sûfidir. Zâhidlik tarîk-i ilâhînin başlangıcıdır. Zühd tavrı ilâhî ahlâklanmayla neticelenir. Tarikde yol kat etmeyi hızlandıran ve marifete ermeyi temin eden yegâne sâik aşktır. Bu itibarla sadece kuru zühd tavrı marifeti hâsıl etmez. Ancak zühd ile beraber aşk olmalıdır ki marifet tahsil edilsin. Hem âşık hem de zâhid olan ârif olabilir. Marifet ilâhî tahalluku gerçekleştiren sâlike ilâhî tahakkuk sağlar ve sâlik nihâî mertebede mukallidlikten kurtularak muhakkik sıfatını kazanır. Muhakkik eşyânın mâhiyetini ya da eşyânın değişmeyen sâbit hakîkatlerini idrâk eden kimsedir. Bu itibarla her şeye Hakk'ını verir (tahkîk).

Endülüs-Anadolu tasavvuf felsefesi geleneğinin ya da muhakkik sûfilerin Anadolu'daki mümessili Sadreddin Konevî zühd hakkında Mevlânâ ile aynı düşüncelere sâhip olmakla beraber zâhidâne hayat söz konusu olduğunda farklı tavra sâhiptir. Bu tavrı O'na kazandıran İbn Arabî'dir. İbn Arabî zühdü zayıf ve henüz başlangıç aşamasındaki insanların mes'ûl oldukları bir fiil olarak nitelemiştir.[355] Dünyâ hayâtından yüz çeviren

---

354 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, II, 846-7.

355 "Züht, keşif gelmediği sürece, kula eşlik eden bir makamdır. Perde kalp gözünden kalktığında ise insan züht etmez ve zühde gerek de olmaz. Çünkü kul, kendisi için yaratılmış bir şeye karşı zâhit davranmaz. Bir insan, kendisi uğruna yaratılmış bir şeye karşı zâhit olabilir, keşfe ulaşan kimse için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Şu halde zühdü kabul etmek, gerçekte tam bir bilgisizliktir. Çünkü benim kendisine karşı zâhid davranacağım herhangi bir şeyim yoktur. Bana ait olan ise, kendisinden ayrılmamama imkân vermez. Peki, züht nerede kaldı?" İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 178.

insân zâhiddir. Oysa muhakkik ve gerçek ârif hem dünya hem âhiret hayatından yüz çevirmeyen kimsedir. O dünyaya ve âhirete “hakkını veren” kimsedir. Konevî açısından bunun anlamı “mertebeye hakkını vermek” veya “her şeye hakkını vermek”tir.

Sadreddin Konevî’nin zühd anlayışı “tabî‘at” ve “madde”ye bakışının bir neticesidir. Zühdün temel dayanağı, manevî hayat ile maddî hayat arasındaki çelişkidir. Ruh veya nefs için madde ve dünya bir karanlık ve zindan iken, onun yetkinleşmesinin önündeki en önemli perde ve engeldir. İnsan ancak kemâle dünyadan uzaklaşmakla erebilir. Halbuki Konevî ruh-madde/dünya arasındaki bu karşıtlığı tenkid eder ve ruhun ancak maddeyle birlikte kemâle ereceğini ileri sürer. Dolayısıyla madde/tabî‘at/dünyadan kaçmak ruhun kemâlini ikmâl edememesi anlamına gelir. Ruhun kemâle ermesi madde üzerindeki tedbîriyle gerçekleşmektedir. Tedbîrin olmadığı yerde ruh ve madde arasında her hangi bir irtibat kalmayacağı için ruh ve madde mücerredlik hallerinde varlıktaki fonksiyonlarını icrâ edemeyeceklerdir.[356] Bu açıdan zühd rûhun kemâle ermesi için maddeden kaçmak şeklinde değil, madde üzerinde tasarrufta bulunmak şeklindedir. Bu tasarruf maddeyi ruhun tedbirine vermek anlamına gelmektedir.

Aslında Konevî’nin bu görüşü Mevlânâ’nın Dünyaya bakışıyla paraleldir. Dünya, mal, mülk vs. değil, bunların ruhu tedbiri altına almasından ibarettir. Ruhun dünyayı tedbir etmesi ise ancak zühdle gerçekleşir.

İbn Arabî ve Konevî’nin zühdü ve çileyi yok sayması veya kemâle erdiren bir fiil olarak görmemesi diye bir şey söz konusu değildir. Zira böyle bir şey olsaydı mübtedilerin kârı olarak görmesi ve zühdün merâtib kat ettiğini söylemesi anlamsız olurdu. İbn Arabî ve Konevî’nin eleştirileri zühdü dâima bir tavır olarak benimseyen, başlangıçta kalan ve tahkîk tavrına sâhip olmayanlara yöneliktir ki Mevlânâ ve İsmail Ankaravî de bu eleştirileri paylaşır. Bir makam olarak zühdün tarzları ve mertebeleri vardır ki, bunlar, âlemlere ve insana (insanın islam veya iman veya ihsan makamında bulunması) bağlıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: İnsanın mülkte (=mülk âlemi) müslüman olması durumunda, züht varlıklara yöneliktir. Bu tarz züht, en uzak ve ileri perdedir. Ceberûtta (=ceberut âlemi) mümin olarak bulunan insanın zühdünün konusu nefsidir. Bu, daha ve düşük yakın perdedir. Melekût’te (=melekut âlemi) ihsan sahibi olması yönünden, zühdün konusu Allah’ın dışındaki her şeydir. Burada yoldaki engel ortadan

---

[356] Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi,* trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2003, 102.

kalkar. Dolayısıyla ulûhiyyet mertebesinde zühdün taalluk ettiği bir şey yoktur.[357]

Mevlânâ her ne kadar İbn Arabî ve Konevî gibi tahkîk lisanı ve tahkîkin gerektirdiği mertebelendirmeyi kullanmazsa da, özellikle *Mesnevî*'de bu lisânın delâlet ettiği manayı ya da hakîkatleri, mertebelerin gerekliliklerini şiir formunda îzâh eder. Dolayısıyla manada ortak sûrette farklılıkları vardır. Bu farklılığın kaynağında sûrete muhatab olanların farklılığıdır. İbn Arabî ve Konevî'nin muhatabları sadece havâss ya da muhakkikler –ki seyr ü sülûkunu ikmâl edip keşfi açılmış kimselerdir-, Mevlânâ'nın ise hem havâss hem de avâmdır. Zira Mevlânâ *Mesnevî*'de muhatab kitlesine irşâd konusunun hem zihnî hem de fiilî düzeyde inceliklerini îzâh etmeye çalışmakta iken, İbn Arabî ve Konevî keşf sâhibi sûfîlerin keşiflerinin mâhiyetini idrâk etmeleri için marifetten dem vurur.

Ancak şunu da kaydetmek gerekir ki, İbn Arabî *Fütûhât*'ta her bölümün mevzûsuna mücmelen işâret etmesi açısından bölüm başlarında şiir inşâd etmektedir. Zira şiir küllü ihtivâ etmektedir. Küll ise müşâhedenin konusudur. Diğer bir ifâdeyle müşâhede küllîdir. Şiirden sonra gelen mevzûyu ise İbn Arabî istidlâlî bir dille temellendirmektedir. İstidlâl ise küllü tecezzi ya da temyiz etmektir. Temyiz ilim gerektirdiği gibi, ilim de temyîzi gerektirir. Dolayısıyla İbn Arabî hem müşâhede hem de ilim sâhibi olarak, şiirsel bir dil kullandığı gibi istidlâlî ya da ilmî bir dil de kullanmıştır. Mevlânâ *Mesnevî*'de bundan bîgâne değildir. *Mesnevî* bir bütün olarak hissî ve manevî tahkiye sûretinde şiir olmakla beraber ya da diğer bir tabirle müşâhedenin konusu olmakla beraber, hissî tahkiyeden manevî ya da aklî tahkiyeye geçtikten sonra ilmî ya da istidlâlî bir dil kullanmaktadır. Dolayısıyla "*Mesnevî* Farsça *Fütûhât*'tır" cümlesini temel alırsak, *Mesnevî*'yi Fütûhât'taki bölümlerin başında yer alan şiirlerin mana açısından şerhi olarak değerlendirebiliriz.

Mevlânâ ve çevresi ile İbn-Arabî-Sadreddin Konevî ve çevresinin farklı olduğu diğer mevzû semâ´dır. Daha önce Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'nin telkîniyle semâ´yı kendisine bir amel olarak ihdâs ettiğini söylemiştik. İlk Mevlevî kaynaklarda Sadreddin Konevî'nin Konya'daki semâ´ meclislerine katıldığı rivâyet edilmemektedir. Eserlerinde İbn Arabî gibi semâ´ hakkında her hangi bir açıklamada da bulunmaz.Bunun muhtemel sebeplerinden biri, daha önce değindiğimiz gibi halkasında bulunan Fahreddin Irâkî ve Evhadüddin Kirmânî'nin semâ´ya katılmaları olabilir. İbn Arabî ise zühd gibi bir sûfî fiili olarak semâ´ı kategorize ederek mufassalan 3, mücmelen 2 mertebeye ayırır: ilâhî, rûhânî

[357] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 178.

ve tabiî semâ´; mutlak ve mukayyed semâ´.[358] İbn Arabî'ye göre mutlak semâ´ ya da ilâhî ve rûhâni semâ'da ilâhî manaları işitmek söz konusu olduğundan terkedilmesi mümkün değildir. Sûfî büyüklerin terkettiği ya da ihtiyaç duymadıkları semâ mukayyed semâdır ki o da mûsikîdir. Mûsikî teşvikiyle olan tabîî semâ hakkında nihai olarak *Fütûhât*'ta şunları belirtir: "Bizim semâ konusunda yolumuz şudur: temkin ehli olan kimse onu istemez. Semâ meclisinde bulunduğunda ise sadece semâ sebebiyle oradan çıkmaz. Bize göre kesin olarak mubahtır. Zira tahrimine dair Hz. Peygamber'den hiçbir şey sabit olmamıştır. Şâyet bir kimsenin kalbi rabbiyle beraber değil de semâdayken vecde gelmişse o kimsenin semâ'ı terketmesi zorunludur. Zira semâ bu haldeyken gizli bir ilâhî tuzaktır. Sonra o kimsenin kalbi semâda veya başkasında her haldeyken vecd içinde olduğu halde nağmelerle daha çok vecde geliyorsa o kimsenin semâda bulunması haramdır. Sadece şiirde işitilen nağmeleri değil şiirde, şiirin dışında hatta Kur'ândaki nağmenin varlığını kastediyorum. O kimsenin kalbi semâda kariin sesinin güzelliğinden vecde geliyorsa ve kalbi sesi güzel olmayan bir kârîden dinlediğinde de vecde gelmiyorsa, ne onun vecdine ne de ilâhî boyutta rikkatten kaynaklanıp vecdin husûle getirdiği şeye itimat edilmez. Zira o şey maluldür ve tabî'atın inceliğinden başka bir şey de değildir. Şâyet her şeye arif olan kimse iltibas ettiği ilâhî, rûhânî ve tabîî semâ'ı birbirinden tefrik eder ve birbirine karıştırmaz. Ve tabî'atın semâ'ı hakkında "Allah'ı işitmek" demez. Mûsikî anlamında semâ yasaklanmaz. Ancak terkedilmesi evladır."[359] Sadreddin Konevî'de üstâdıyla aynı görüştedir.[360] Ancak tabîî semâ ve mûsikîye muhalif görüşlerine rağmen Mevlânâ'ya ve cemaatine derin bağlılığından ötürü muhalefeti tabîî semâ ve mûsikî icra eden velilere de uzanmaz. Nitekim Menâkıbü'l-ârifînde geçtiği üzere Mevlânâ'nın vefatından sonra semâ'ın artmasına binaen Konya'nın Kadızâdelileri Emir Pervane'ye gelip semâ'ın yasaklanmasını isterler. Şeyh Sadreddin'e meseleyi anlatır. Şeyh şu cevabı verir: "benim sözümü kabul edersen, dervişlerin sözüne güvenin varsa, Mevlânânın şan ve şerefi hakkında inancın sağlamsa, Tanrı hakkı için bu hususta hiçbir şekilde müdahalede bulunma, bir şey söyleme ve garazı olanın sözlerine uyup itiraz etme; çünkü bu bir nevi velilerden yüz çevirmedir. Velilerden yüz çevirmekse uğursuzluk getirir. Evliyaullahın bu çeşit bid'atleri ulu peygamberlerin Sünneti gibidir. Onların

---

358 İbn Arabî'nin semâ´ anlayışı için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 367.

359 İbn Arabî, *a.g.e.*, I, 369.

360 İbn Arabî'nin bu konudaki fikir ve tasvirleri ile Konevî'nin tasavvufta eksik bir makam olarak gördüğü "hâlin gâlib geldiği kimseler" hakkındaki ifâdeleri birbirine yakındır. Konevî hâlin insana baskın gelmesini eksik bir mertebe ve makam olarak görür ve insanın ulaşması gereken makamın "ibnü'l-vakt (vaktin oğlu" değil "ebu'l-vakt (vaktin babası)" olması gerektiğini belirtir ki, bu da Konevî'nin tahkîk ve muhakkik tarifleri ile ilm-i ilâhî görüşüyle uyumludur. Ekrem Demirli, *a.g.m.*, 18.

hikmetini veliler bilirler. Kadir olan Allah'ın işâreti olmadan onlardan bir şey çıkmaz. Nitekim: "kâmil velilerden çıkan bid'at-i hasene peygamberlerden gelen parlak Sünnet gibidir, demişlerdir."[361]

İsmail Ankaravî'ye göre tabîî semâ veya kendi tabiriyle "sûrî semâ" Mevlevî semâ'ıdır. Ankaravî de İbn Arabî gibi ilâhî ve rûhânî semâ'ya sahip olanın tabîî semâya ihtiyacı olmadığını söyler. Ancak kendisi bir Mevlevî şeyhi olarak tarîkat erkânından olan tabîî semâyı belli bir âdâb içerisinde tertip eder. Buna göre Mevlevî şeyhi kibârdan olması hasebiyle sûrî semâ'da hazır bulunur. Ancak buna muhtaç olduğu için değildir. Ya tâlipleri irşâd veya tevâzu'en ya da hâli gizlemek içindir. Bu tavır oldukça önemlidir. Zira İbn Arabî semâ hakkındaki düşüncelerini ileri sürerken, mürîdleri müstakil erkân içinde sülûk ettiren bir tarîkat şeyhi olarak değil entellektüel seviyede irşâdda bulunan bir ârif kimliğiyle konuşur. İsmail Ankaravî ise Mevlânâ gibi toplumun çok farklı kesimlerinden gelen taliplerine seyr ü sülûk adâbı ve erkânı tatbik eden meşâyihtir. Mevlevî erkânının en başta geleni de harekete dayalı semâ ve mûsikîdir.

Hâsılı İsmail Ankaravî Mevlânâ tavrı ile Sadreddin Konevî tavrını birbirinin mütemmim cüz'ü olarak değerlendirip, bir Mevlevî şeyhi olması hasebiyle bu cüz'leri kendisinde cem´ edenin Mevlânâ olduğunu söylemektedir. Ancak burada ilk dönem Mevlevî menâkıbnâme yazarlarında görülen şekliyle iki sûfî arasında her hangi bir üstünlük ilişkisi arayışı öngörmemektedir.[362] Bununla birlikte söz konusu yazarların böyle bir değerlendirmeye yönelmeleri anlaşılır bir şeydir. Zira bu menakıbnâmeler Mevlânâ ve çevresini ilk elden tanıtan kaynaklardır. Muhatapları ise daha çok ilk Mevlevî zümreleridir. Bu zümrenin pirlerini zâhirî düzeyde tanımaktan daha çok ona muhabbet duymaya ve muhabbetlerini artırmaya ihtiyâçları vardır. Dolayısıyla menâkıbnâmeler bu türden bir ihtiyâcı gideren sıradan telifin ötesinde irşâd kitâbı mahiyetindedirler. İsmail Ankaravî ise Mevlânâ'yı tanıtmayı ve ona muhabbeti artırmayı menkıbe formunda bir

---

361 Eflâkî, II, 51.

362 Osmanlı tasavvuf tarihinde bu türden üstünlük arayışı Sadreddin Konevî lehine Mesnevî şârihi İsmail Hakkı Bursevî ve Celvetîlikte gözükmektedir. İsmail Hakkı şeyhi Üftâde (ö. 988/1580)'nin "Mesnevî sâhibi Mevlânâ Celâleddin, Sadreddin Konevî'nin mürîdi bile olamaz" dediğini nakleder. Yine bazı kâmil velîlerden –ki kastedilen Üftâde'dir- hakîkat mertebesinde Sadreddin Konevî ile Mevlânâ arasında yer ile gök arası fark olduğunun nakledildiğini belirtir. Celvetiyyenin İbn Arabî ve Sadreddin Konevî çizgisine daha yakın durdukları, Mevlânâ ile münâsebetlerinin sınırlı olduğu sonucu çıkarılabilir. Bkz. Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî'ye göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasavvuf*, XIV (2005), 439-454. Münâsebet her ne şekilde olursa olsun yukarıdaki türden cümleler muhakkik tavrının gereği değildir. Zira muhakkik tavrı "her mertebeye hakkını vermek" ise, bu tavrın gereği olarak Mevlânâ ya da Sadreddin Konevî'nin bulundukları mertebenin hakkını veren cümleler kurmak; mertebelerin itibâri olduğunu göz önünde bulundurmak kaçınılmazdır. Asıl mesele İsmail Ankaravî'nin vurguladığı gibi daima tüm mertebeleri kendisinde cem´ eden muhammedî mertebeyi dile getirmektir. Nitekim hem Mevlânâ hem de İbn Arabî ve Konevî'nin cümleleri bu mertebenin hükmüncedir. Dolayısıyla Ankaravî'ye göre câmî´ olmak esastır.

eser yazarak değil; onun sâliklere irşâd mâhiyetindeki başlıca eseri *Mesnevî*'yi şerhederek göstermeye çalışmıştır. Şerhinde ise Mevlânâ ile İbn Arabî ve Sadreddin Konevî aynı ilâhî hakîkati tasvîr eden, hakîkate yönelik anlayışta bir, bu anlayışın fiilî ve lisânî seviyede izhârında farklılığı vurgulamıştır. Dolayısıyla Tasavvufî düşünce tarihinin bu iki sûfîsi arasında bir tefrike gidilmesinden ziyâde telîfe gidilmesi İsmail Ankaravî'ye göre daha doğru bir tavırdır. Aslında telifi gerektirecek bir şey de yoktur, olması gereken şey ülfet makamında bulunup hakîkatin farklı yüzlerini keşf-etmektir. Bu câmi´ tavrın gereklerindendir ki İsmail Ankaravî'nin Mevlânâ'ya ittibâsı sebebiyle sâhip olduğu bir tavırdır.

3.4. İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'nin Genel Özellikleri (maksad-mevzû'-usûl)

3.4.1. Adı:

Mevlânâ'nın, altı cild (defter) ve yaklâşık 25.668 beyitten meydana gelen Farsça manzûm eserine "*bir şeyi ikiye katlamak, çift yapmak*" anlamlarına gelen *Mesnevî* adını vermesi, onun öncelikle kitabın nazım şekline yani sûretine dayanarak bir isimlendirmede bulunduğunu gösterir. Mevlânâ eserine dibâcede geçen "Bu *Mesnevî* Kitâbıdır" cümlesiyle başlar. *Mesnevî*, şâirlerin ıstılâhında bir şiir cinsidir ki, iki mısrâ´ı bir kâfiye üzeredir. Bu cinsin kitâba isim ya da ´alem olması müsemmânın şânının yüceliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim tüm *Mesnevî*ler bir araya gelseler Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin *Mesnevî* ismini almaya daha layık olduğunu bildirirler.[363]

Mesnevî şârihleri kitabın adının mâna ve muhtevasından da kaynaklandığını söylemişlerdir. İsmail Ankaravî birbiriyle mütakâbil ilâhî isimlerin mazharları olmaları itibariyle şehâdet âlemindeki tüm varlıkların (sûret-mâna, varlık-yokluk, gayb-şehâdet, ışık-karanlık gibi) çift çift veya ikili zıtlar halinde zuhûr ettiğini, *Mesnevî*'nin şehâdet âlemindeki eşyâ türlerinin hakîkatlerine, duyulur şeylerden (mahsûsât) akledilen şeylere (ma'kûlât) kadar tüm çift ve zıt varlıkların hallerine dair bir kitap olmasından dolayı Mevlânâ'nın esere bu adı verdiğini ileri sürmüştür.[364] Nitekim Kur'an'da "Biz onları çift olarak yarattık." (Nebe', 8); "Her şeyi çift çift yarattık ki, anlayabileseniz" (Zâriyât, 49) buyurulmaktadır. Zâtı ile zorunlu Varlığın bilinmesi mümkün varlıkların karşıt-çift özelliklerinin bilinmesine mevkûfdur. *Mesnevî* Zâtı ile zorunlu varlığın marifetine (marifetullah) irşâd eden bir metin olması hasebiyle gerek mahsûsât gerekse de ma´kûlâta dair birbiriyle içlem kaplam ilişkisi içinde olan tüm zıdlıklarla Hakk'a îsâl etmektedir. Nefsü'l-emrde Hakk'ın varlığının tecellîsi de birbiriyle mütekâbil isim ve/veya sıfatlarla (cemâl-celâl vs.) gerçekleşmektedir. Dolayısıyla *Mesnevî* adı hem kitabın manasının lisânî seviyede tezâhürü olan sûretine hem de bizâtihi muhtevasına (mâna) delâlet etmektedir.[365]

Mevlânâ eserini özellikle dîbâcelerde *Keşşâfu'l-Kur'ân*, *Fıkhullâhi'l-ekber*, *Saykalü'l-ervâh*, *Hüsâmînâme* ve *Sâmînâme, Hüsâmeddin Çelebi'nin meyhânesi*[366] vs.

---

[363] İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 3.
[364] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 3.
[365] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 3.
[366] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 300a. Ankaravî meyhane ile kastın Mesnevî'nin hakikat ve manalrı olduğunu

gibi çeşitli lakaplarla da isimlendirmiş ve bu lakapların ilâhî bir hüviyette olduğunu ifâde etmiştir.[367] Şârihler lakapların *Mesnevî*'nin özelliklerini yansıtan nitelemeler olduğunu vurgulamışlardır. Ankaravî'ye göre bu lakaplar iki açıdan verilmiştir. Birincisi *Mesnevî'*nin mevzûsuna delâlet etmektedir ki, Keşşâfu'l-Kur'ân, Fıkhullâhi'l-ekber vs. türünden Kur'ân lakaplarıdır. İkincisi Hüsâmînâme ve Sâmînâme gibi ki Mesnevî'nin yazılması Hüsameddin Çelebi'nin istid'âsı ile meydana gelmiştir.[368]

İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'nin Kur'ân lakaplarıyla Mevlânâ tarafından I. cild dibâcesinde ve çeşitli yerlerde anılması Kur'ân'ın manasıyla müştereklikleri olduğu cihetindendir. Mesnevî'nin sefere ve berere eliyle yazılması –ki Şârih'e göre berere-i insâniyye kastedildiğinden Hüsâmeddin Çelebi'dir-, tertemiz olanlardan başkasının dokunamaması, âlemlerin Rabbi'nden tenzil olunması, önünden ve arkasından bâtılın yaklaşmaması, Allah'ın onu muhafaza etmesi bu manaya işâret etmektedir. Ankaravî Mesnevî'nin kendisini Kur'ân'a benzetmesinden dolayı çeşitli eleştirilerin gelmiş olması muhtemel olacak ki, söz konusu cümlelerin açıklamasında Ebû Hanîfe'nin görüşünden istifâde etmiştir. Buna göre Kur'ân'ın aslı manasıdır. Dolayısıyla Mesnevî, Kur'an ile aynı kaynaktan gelen mutlak mânayı açıklayan ve küllî mânadan pay alan mânadır (mağz-ı Kur'ân).[369] Ankaravî Mesnevî'nin ilhâm-ı ilâhî olması ile I. cild dibacedeki "Bu manzûm Mesnevî'yi etraflıca genişletmek için çabaladım" cümlesinin çelişki ifâde edebileceğine dair soruyu şöyle cevaplandırır: "´inde ehli't-tahkîk Hazret-i Peygambere olan vahy-i ma´a's-sefîre bile içtihâd ahyânen vâki´ olurdu ve ahyânen bi-lâ içtihâd ve lâ su´ûbet zuhûra gelirdi. Nitekim Hazret-i ´Âişe radiyallâhu ´anhâ'dan mervî olan bu hadîs-i şerîf bu ma´nâya delâlet kılar (ان الحارث بن حشام سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي قال رسول الله عليه السلام أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو الشدة على فيقصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحياناً يتمثل لي الملك رجل أ[370]) Ma´nâ-yı şerîf: Ahyânen bana vahiy gelirdi, çâk sadâsı gibi ve safvân üzere silsile savtı gibi. Bu sıfat üzere gelen vahiy, sıfat-ı uhrâ üzere gelen vahiyden bana eşed ve as´abdır. Pes ol melek benden vahiy kat´ eyler, hâlbuki ben ondan vahiy hıfz eylerim ve ahyânen ol melek, racül sûretinde bana temessül eyler ve söyler.

[367] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 2-5.

[368] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, VI, 7.

[369] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 10-11.

[370] Buhârî, *Sahîh*, I, 4; Müslim, *Sahîh*, IV, 1816. "Hâris b. Hişâm Allah Rasûlü'ne (s.a.v) sordu: Sana vahiy nasıl gelir? Allah Rasûlü cevap verdi: Vahiy, bana zil sesi şeklinde gelir ki, bu vahiy şekli bana oldukça zorluk çektirir. Ses sona erdiğinde, söylenilen şeyi anlarım. Vahiy, bazen de melekin bir adam şekline bürünmesi ile ortaya çıkar."

bana sarâhaten söyler. Pes ben onun dediğini lafzan ve ma´nen hıfz eylerim. Bu sûrette şiddet ve su´ûbet yoktur. Ve bu takdîrce ictihâd dahî lâzım gelmez. Ammâ sûret-i evlâ üzere içtihâd eylemek lâzımdır ki, ol salsala-i ceres ve silsile-i ´ala's-safvân gibi gelen ma´ânî, mu´ceme ve vâridât, mücmele ve müphemdir. Hazret-i Şeyh-i Ekber "Hal´u'n-na´leyn" şerhinde der ki: (وهذا النوع كثمرة الجوز مثلاً التي اوحدها الحق خلف ثلثة حجب لايتوصل إليها الا بعد رفع تلك الحجب)[371] İbn Kasî, bu kısmı mu´ammâ ve hall-i rumûz etmeğe benzetmiştir. Yani gâh olur Hazret-i Hak cânibinden enbiyâ ve evliyâya ma´ânî-i mücerrede ve ulûm-i gaybiyye ilkâ olunur, onun istihrâcında ve mertebe-i elfâz ve kelimâta izhâr ve ihrâcında hayli ta´b ve meşakkat çekerler ve hall-i rumûz-i mu´ammâ etmekte ictihâd ederler. Pes vahy-i bi-lâ sefîr olan Hazret-i Mesnevî dahî iki nev´ üzere olur. Şol ilhâm-ı rabbânî olur ki, bi-lâ su´ûbet ve lâ içtihâd tenzîl-i rabbi'l-´âlemîn olur ve şol ma´ânî-i mücerrede ve füyûzât-ı müpheme ve vâridât-ı mu´ceme olur ki, onun keşf ve hallinde ve nazm ve kelimât mertebesine ihrâcında içtihâd eylemek lâzım gelir. Onun için içtihâd buyurmuş olurlar. Yani bir gûşeş ve içtihâd eyledim, manzûm olan Mesnevî'nin tatvîlinde. (في تطويل نظم المثنوي) [Mesnevî nazmının genişletilmesinde] demeyip (المنظوم المثنوي) [Mesnevî manzûmunun] buyurmalarından nükte budur ki, gûyâ ki bu Kitâbın nazmında kendilerinin irâde-i beşeriyyeleri olmamıştır. Belki Rabbü'l-´âlemînden böyle manzûm, kalb-i şerîflerine yine mülhem ve münezzel olmuştur."[372]

Kitabın *Mesnevî* adıyla yaygınlık kazanmasıyla kelimenin geçtiği her ortamda akla gelen ilk çağrışım klasik şiirin *Mesnevî* nazım şekli değil, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si olmuştur.[373] Eser *Mesnevî-i Mevlevî* terkibiyle diğer *Mesnevî*lerden ayırt edildiği gibi *Mesnevî-i Ma'nevî* ve "*Mesnevî-i Şerîf* gibi hürmet ifâdeleriyle de anılagelmiştir.

3.4.2. Yazım Süreci:

Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıb*'ındaki rivâyetlere göre *Divân-ı Kebîr*'in yazım süreci devam ettiği sırada Mevlânâ'nın kâtibi ve ilk halifesi Hüsâmeddin Çelebi Mevlânâ'ya Divan'daki gazellerin epeyce bir yekün tuttuğunu, dostların Senâî ve Attâr'ı zevkle okuduğunu söyleyerek mürîdlerin irşadı için Hakîm Senâî'nin Hadîkatü'l-hakâik'ı gibi *Mesnevî* tarzında ve Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-tayr'ının vezninde mârifet sırları

---

371 "Bu türden olan vahiy, üç kat perdenin ardından Hakkın meydana getirdiği ceviz meyvesi misâlidir. Bu meyveye ulaşmak, ancak perdeleri kırıp atmakla olur."

372 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 13.

373 Eflâkî, II, 21-22.

ve sülûk konularında *Mesnevî* türüne rağbet etmesini rica etmiş, Mevlânâ da "bu fikir sizin kalbinize gelmeden evvel, gayb âleminden bu manzûm kitabın telifi kalbime ilham olundu"[374] diyerek *Mesnevî*'nin "Bişnev ez ney çün hikâyet mîkuned" (Dinle neyden nasıl hikâyeler anlatmakta) mısrayla başlayıp "sühan gûtah bâyed vesselâm" (Söz kısa olmalıdır, vesselâm) biten ilk 18 beytini sarığının içinden çıkarıp Hüsameddin Çelebi'ye uzatmış, eserin kaleme alınma süreci bu olayın ardından başlamıştır.[375]

Eser her cildin başında zikredildiği üzere Hüsâmeddin Çelebi'nin istid'âsıyla telif edildiğinden VI. Cildin başında O'na ithâf edilmiştir.[376] Hüsâmeddin Çelebi'ye "Çelebi" ünvanının verilmesi Mevlânâ'nın halîfesi olması itibariyledir. Ancak Mevlânâ soyundan gelmediği için Mevlevî kaynaklarda genelde "Çelebi Hüsâmeddin" şeklinde anılmaktadır. Adı Hasan b. Muhammed'dir. Babalarının ismi Muhammed b. Hasan'dır. İbn-i Ahî Türk olarak meşhûrdur. Dedelerinin adı dahî Hasan'dır, Ahî Türk oğlu denilmekle marûfdur. Ahî Türk[377] dedelerinin babasıdır. Çelebi Hüsâmeddin Urmev denilen yere mensûbtur ki aslı Kürttür. İsmail Ankaravî Çelebi'nin "kürt olarak yattım arap olarak kalktım" diyen Şeyh Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) müntesibi olduğunu, silsilelerinin O'na dayandığını söyler. Bağdâdî kaynaklarda "Tâcu'l-ârifîn" olarak kaydedilmektedir.[378] Çelebi'nin büyük dedelerindendir.[379]

Mevlânâ eserinde Çelebi'yi çeşitli vasıflarla övmektedir ki, Ankaravî'ye göre bu vasıflar aynı zamanda Mevlânâ'ya râcîdir. Zira aralarında bir 'ayniyyet söz konusudur. Bu vasıflardan bazıları şunlardır: "Efendim, dayanağım, bedenimin rûhu, bugün ve yarınımın azığı, âriflerin yolundan gittiği şey, Sünnet ve yakîn ehlinin imâmı, halk âleminin gavsi, kalplerin ve akılların muhâfızı, mahlûkât arasında Allah'ın emâneti ve güzîdesi, Allah'ın peygamberine ısmarlanmışlardan olan, arş hazinelerinin anahtarı, arz

---

374 Eflâkî, II, 157.

375 Eflâkî, II, 326; İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 14-15.

376 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, VI, 7.

377 Gölpınarlı Ahî lakabına istinâden Çelebi'nin Fütüvvet ehli olan Ahî teşkilâtından olduğunu söyler. A. Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, I, 23. Ankaravî ise Mevlâna'nın Çelebi'ye "ey civân" diye hitâp ettiğini, civândan kastın fütüvvet sâhibi olduğunu belirtir: "Meşayih-i kibar sahib-i fütüvvet olan fetaya lisan-ı acem üzere cevan derler. Lisan-ı arap üzere feta tabir ederler. Nitekim Hazret-i Ali kerremallahu vecheh hakkında "lâ fetâ illâ Ali" denilmiştir." İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 609. Bu görüş Mikâil Bayramoğlu'nun iddialarına aykırıdır. Bayramoğlu'na göre Mevlânâ ile Ahîler zümresi arasında çekişme söz konusudur ki, oğlu Alâeddin ile zıdlaşması ve cenazesine gelmemesine vasiyet etmesi Alâeddin'in Ahîlerden olması sebebiyledir. Zira Bayramoğlu'na göre Moğollara karşı tek tepki Ahîlerden gelmiştir. Oysa Mevlânâ ile Şems Moğol ajanıdır ve oğul Alâeddin'e karşıdırlar. Şems'e suikast planının başında da Alâeddin vardır. Şayet bu iddia doğru ise Mevlânâ ile Çelebi ilişkisini nasıl izah etmek gerekecektir. Zira Mevlânâ Çelebi'yi Ahîler zümresinden kabul edip bu zümrenin vasıflarıyla hitâpta bulunmaktadır.

378 A.Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, I, 24.

379 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 17-18.

definelerinin muhâfızı, faziletler babası, Hak ve din kılıcı (Hüsâm), Hakk'ın ziyâsı vs." Ankaravî'ye göre bu vasıflar arasından Çelebi'nin künyesi "Ebu'l-fezâil", lakabı "Hüsâmü'l-hak ve'd-din"'dir. Lakabının böyle olmasının sebebi, dindeki şüpheleri gidermesi, bidat ve dalâletleri keskin kılıç gibi kesip atmasıdır. Ankaravî'ye göre Çelebi zamanın kutbudur ve tüm meşâyihin esrârını kendisinde cem' etmiştir. Bir diğer lakabı olan "Ziyâu'l-hak"da buna işâret etmektedir. "Hazret-i Mevlânâ Hüsameddin Çelebi'ye Ziyau'l-hak tabir buyurmalarından ol hazretin kutbiyyet ve gavsiyyet ve şemsiyyetine ve sair evliyânın teb'iyyet ve araziyyetine işaret buyururlar." Ziyâ nurdan daha kuvvetlidir. Zira ziya bizzat, nur ise bi'l-arazdır. "Hüsameddin Çelebi'nin Ziyâu'l-hak olmalarında nükte budur ki daima Zât-ı Hüdâ'dan cüdâ değildir ve Cenab-ı Hak'tan feyzi ol bilâ vasıta alıp zamanında olan sâir evliyâ ondan istifâde ve istinâre ederler demek olur."[380] Ankaravî'ye göre Mevlânâ ile Çelebi Hüsâmeddin arasına bir gayriyyet koyduktan sonra Mevlânâ'nın bu tavsifinden Çelebi'nin efdaliyyetini çıkarmak meseleyi yanlış idrak etmektir. Zira VII. ciltte geçen "her ne kadar bunların arasında fark gözükse de hakîkatta bunlar birdir." beytinin şerhinde Ankaravî şöyle demektedir: "Mevlânâ'nın Çelebi'yi övmesi aslında kendini övmesi kabilindendir. Zira hakikatte ikisi nefs-i vâhid hükmündedir. Nitekim VII. Cildin evvelinde "Mevlânâ, Şems ve Çelebi birdir. onlar arasında baş kılı kadar bir fark yoktur." geçen beyte göre bunlar vücûd-i vâhid ve nûr-i vâhid hükmündedirler. Ancak zâhir hasebiyle Şems Mevlânâ'nın şeyhi, Çelebi ise Mevlânâ'nın mürîdidir. Şems ile Mevlânâ arasında kemâl-i ittihad hâsıl olduktan sonra Çelebi ile Mevlânâ arasında cem'iyyet vardır. Sultan Veled *Mesnevî*lerinde bu hususu açıklamıştır. Mevlânâ bazen Çelebi'yi kendi şeyhi menzilesine koymuşlardır. Onu tazim etmişlerdir. Mevlânâ bir sultanın mahbûbu olan hazine-i dâreyne arz-ı ihiyâç ve bu türden tezellül ve tevâzu kılmaları Sultan Mahmud'un İyâz'a tevazu kılması gibidir. Ehl-i tevhid ve tahkîke göre bir sahib-i kemâl kendi sûretini mürîdlerinden bir ayna gibi sâfî ve mücellâ olan mürîdinin varlık aynasında görse zorunlu olarak ona ta'aşşuk ve tevâzu eylemesi hakîkatte onu yine kendi zât-ı kâmilesine ta'aşşuk ve tevazu kılmaktır. Bu sebepten Hüsameddin Çelebi ve Mevlânâ bir ayna gibidir. Bu aynada Mevlânâ aslında kendini müşâhede etmektedir."[381] Şemsü'l-hak, Ziyâu'l-hak ve Mevlây-ı Rûm lakablarının yedi harften müteşekkil olması üçünün nihâî mertebede bir olduklarına işâret etmektedir.[382] Ankaravî'ye göre Mevlânâ, Çelebi ve Şems vasıtasıyla kutbiyyetine işâret

---

[380] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, II, 7-8.
[381] İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi*, 300a.
[382] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 35a-b.

etmekle birlikte doğrudan Mesnevî'de dahi imada bulunmaktadır. "Bu mişkâttan daha aşağı derecede olan veli de mişkât konan yerimizdir. Nura mertebe bakımından dereceler vardır" (II, b. 820) beytinde geçen (mişkâtı mâst) tabirinde Mevlânâ "kutbiyyetlerine ve gavsiyyetlerine işâret vesâirin teb'iyyet ve fer'iyyetlerine îmâ vardır. Zira nûrun mertebede tertibleri vardır ki, bazı mertebe bazısından Cenâb-ı Hakk'a akrab olduğu cihetten efdal ve eşrefdir. Mesela bir ayna ki, vasıtasız şemse mukâbildir. Ve bir ayna dahi bu ikinci aynaya mukâbildir. Bu ikinci ayna şemse mukâbil olmasa bile şemse mukâbil olan aynaya mukâbildir. Bu itibarla şemse mukâbilmiş gibi kabul edilir. Ancak ilk aynadan daha alçak ve kesifdir."[383] Ankaravî'ye göre Şems, Mevlânâ ve Çelebi hakikate –ki kasıt hakikat-i muhammediyyedir- yönelik zatları açısından kutbiyyette birdirler. Hakikate mazhar olmaları itibariyle ise her birisi hakikatin yansıtılmasında birbirlerine ayna mesâbesindedirler.

Mesnevî'nin yazımı söz konusu olduğunda "ilim maluma tâbi'dir" ya da zuhûr mazharı vücûdî açıdan öncelemekle beraber hükmünü mazhar icrâ eder" anlayışı uyarınca Mevlânâ, Çelebi Hüsâmeddin mazharına lisânî seviyede zuhûr etmiştir denilebilir. Diğer bir ifadeyle Ankaravî'ye göre Mesnevî eşyânın hakikat ve mahiyetlerini, marifete dair sırları ihtivâ ettiğinden bu sırların Mevlânâ'dan zuhûru mazhar olan Çelebi'ye ittibâendir. Ancak hakikatte tabi' ile metbû' birdir. Nitekim Mesnevî'nin ilk 18 beytinin yazımı, II. Cildin gecikmesi, cildlerin uzaması, ifâdenin uçup gitmesi vs. gibi konuları Mevlânâ dâimâ Çelebi vasıtasına bağlı bir şekilde izah etmektedir. Çelebi'nin tasavvufî hal ve makamındaki değişme Mevlânâ'nın hal ve makamındaki değişiklikle neticelendiği gibi tersi de aynıyla söz konusudur.

Mesnevî'nin ne zaman yazılmaya başladığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Mevlânâ, sadece II. cilde 662/1264/ Receb'inin 15. günü (Cuma) başlandığını (II, b. 6-7) ve I. cildin bitmesinden sonra *Mesnevî* yazılmasının bir süre durakladığını bildirir. Eflâkî, bu duraklamanın Çelebi'nin eşinin ölümü ve yeniden evlenmesi yüzünden olduğunu ve iki yıldan ibaret bulunduğunu kaydeder.[384] Sahih Ahmed Dede I. cilde 659 Cemâziyelâhirinde (Mayıs-Haziran 1261) başlandığını, bu sırada Mevlânâ'nın 55, Hüsâmeddin Çelebi'nin 37 yaşında olduğuna dair bir rivâyeti aktarmaktadır.[385] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî*'nin I. cildinin sonlarındaki "Abbas kin

---

383 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 135.
384 Eflâkî, II, 329.
385 Sahih Ahmed Dede, 181.

güderek eski dinin öcünü almak ve Ahmed'i ortadan kaldırmak üzere harbetmeye gelmişti. Öyle olduğu halde o ve evlâtları, hilâfet makamında kıyamete dek dine arka oldular, o makama şeref verdiler"[386] beyitlerine dayanarak eserin I. cildinin 656'da (1258) Bağdat'ın zaptedilerek Abbâsî halifeliğinin düşmesinden önce tamamlanmış olabileceğini ve I. ile II. cild arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir.[387] Ancak Gölpınarlı'nın bu beyte dayanarak ulaştığı sonuç Eflâkî'nin kaydına uymamaktadır. Bediüzzaman Firûzanfer I. cildin 657'de (1259) başlanıp 660'ta (1263) tamamlandığını ileri sürerek Eflâkî'nin rivâyetini doğru kabul eder.[388] Farklı rivâyetler değerlendirildiğinde *Mesnevî*'nin birinci cildinin 1258 ile 1261 arasındaki bir tarihte yazılmaya başlanıp 1263 veya 1264 tarihinde son bulduğu söylenebilir.[389] İsmail Ankaravî ise I. cildin ne zaman yazılmaya başlandığını kaydetmemektedir. Mevlânâ'nın doğumunun 6 Rebîülevvel 604/30 Eylül 1207 olduğunu, II. Cilde 662 tarihinde başlandığına göre bu tarihte 58 yaşında olduğunu, 10 yıl daha yaşayıp 5 Cemâziyelâhir 672/17 Aralık 1273'de 68 yaşındayken vefat ettiğini aktarır.

Mesnevî'nin telifine II. cildin başında "Bu *Mesnevî*'nin yazılması bir müddet gecikti. Evet, kanın süt haline gelebilmesi için aradan zaman geçmesi lâzımdır" (II, b.I) denilerek tekrar başlanmış, beş cilt ara vermeden yazılarak eser altı ciltte, Ankaravî'ye göre ise yedi ciltte tamamlanmıştır.

Ankaravî II. Cildin tehir sebebini Allah'ın muahhir isminin bir tecellisi olarak görür. Nitekim böyle bir tecelli Hz. Peygamber'e de vâki olmuştur. Müşrikler Hz. Peygamber'e ruh, ashâb-ı kehf ve İskender meselesinde soru sorduklarında vahyin zuhurunu ertesi gün murad eylemiştir. Mevlânâ'nın Hz. Peygamber'in vârisi olması hasebiyle Hz. Peygamber'in tüm hallerinden hissedârdır. Vahy-i kalbî olan Mesnevî'nin vahy-i nebevi gibi tehir edilmesi bu sûretledir ki, hakikatte Hakk'ın muahhir isminin tecellisinden ibârettir. "kanın süt haline gelebilmesi için aradan zaman geçmesi lâzımdır" beytinin şerhinde Ankaravî Mesnevî'nin lisânî seviyede yazılmasını sûret-mana ikilemine dayalı velâdet (doğum) temsiliyle açıklar. Kanın insan fizyolojisinde süt hâline nasıl geldiğini izah ettikten sonra Mesnevî'nin doğumunun keyfiyyetini şöyle anlatır: "Leben-i sûrînin zuhûru bu gûne olur, amma gıda-i ruh olan leben-i manevi veyâhûd Mesnevî-i manevî ki ulum ve ma'ârif-i ilâhîyedir ki huruf-u can ve cenân mürebbîde dem gibi

386 Mevlânâ, *Mesnevî,* I, 224.
387 Mevlânâ, *Mesnevî,* I, 358 A. Gölpınarlı notu.
388 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 212.
389 Franklin Lewis, 304.

muzmire ve mestûredir. Bunun dahi zuhûr ve burûzu tevellüd-i veled-i kalbiyyeye mütevakkıftır ve ferzen-i kalbî dedikleri şol vücûd-u ruhânî ve kuvvet-i ilmiyyedir ki müştehâ-i ilm-i ledün ve câzib-i kelimât-ı suhandır. Kaçan tâlibin kalbinde bu kuvvet-i ruhânî tevellüd eylese mürebbîden iştihâsı miktarı celb-i letâif-i fuhûm ve cezb-i ma'ârif-i ve ulûm eyler ve mürebbî olup mükemmil oldukta melekût-i semâya ve hakâyik ve bevâtın-ı eşyâya dâhil olur, amma bu velâdet-i sâniye hasıl olmasa bu zikrolunandan mahrûm kalır."[390]

Eflâkî ve Sipehsâlâr Mesnevî'nin başlangıç ve bitiş tarihleri hakkında herhangi bir tarih belirtmemekte, Sahih Ahmed Dede ise her cildin bitiş tarihini vererek (I. cilt 659; II. cilt 663; III. cilt 664; IV. cilt 664; V. cilt 665; VI. cilt 666) eserin 666'da (1267-1268) tamamlandığını kaydetmektedir. Bedîüzzaman Firûzanfer Sahih Ahmed Dede'nin bu rivâyetini doğru kabul eder.[391] Abdülbaki Gölpınarlı, VI. cildin bitiş tarihini zikretmeden Sultan Veled'in VI. cildin sonuna yazdığı hâtime kaydından hareketle *Mesnevî*'nin tamamlanmasıyla Mevlânâ'nın 5 Cemâziyelevvel 672 (17 Aralık 1273) tarihindeki vefatı arasında uzun bir zaman geçmediğinin anlaşılabileceğini söyler. Farklı tarihler dikkate alındığında *Mesnevî*'nin yazımının sekiz on yıl sürdüğü ve 666 (1267-1268) tarihinde tamamlandığı söylenebilir (Zebîhullah Safâ, III/1, 464).[392] *Mesnevî*'nin altı cilt değil, yedi cilt olduğuna inanan İsmail Ankaravî ise VII. cildin 670/1271 senesinde yazıldığını belirtir. Buna göre II. Ciltten itibaren Mesnevî'nin yazımı sekiz senedir.

Hüsâmeddin Çelebi'ye irticâlî olarak yazdırılan *Mesnevî*'de hem muhteva hem de şekil açısından sistematik bir yöntem takip edilmemiştir. Eserde Mevlânâ'nın eseri telif sürecinde bazan sabaha kadar söylediği, Çelebi'nin bu yüzden uykusuz kaldığı (I, b. 1807-1809), kendisinin acıkıp bir şeyler yediği ve bu yüzden ilham kaynağının bulandığı (I, b. 3990-4003)[393], *Mesnevî*'ye yönelik itirazlar, *Mesnevî* yazılırken olup-bitenler beyit beyit serdedilir (IV. b.1645; IV, 3817, IV. b. 1094). Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi yazarken hiçbir kitaba müracaat etmediğini, bir yerde oturup eline kalem almadığını, medresede, Ilgın Kaplıcalarında, Konya hamamında, Meram'da hatırına ne

---

390 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 7.

391 B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 213.

392 Zebîhullah Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, Tahran 1962, III/1, 464.

393 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 712. "Hazret-i Mevlânâ kaddesallahu sırrahu'l-azizin âdet-i şerifleri budur ki her ne hâl ki esnâ-i nazm-ı Mesnevi'de vâki olsaydı ya gayrın hikâyesi zımnında takrir ederler veyahut sarâhaten zikr buyururlardı. Pes bu mahalle geldiklerinde ve muktezây-ı beşeriyyet birkaç lokma tenâgul eylediklerinde kelâlet-i zekâ ve fıtnat-ı bâdîi ve incimâd-ı fikret ve insidâd-ı bâb-ı hikmete ekl ve şürb bâ'is oldu."

geldiyse söylediğini, kendisinin bunları derhal zabt ettiğini, hatta yazmaya yetişemediğini aktarır. Bazan geceli-gündüzlü birkaç gün durmadan söylediğini, bazan aylarca sükût ettiğini söyler. Bu durum, ilâhî hakîkatlere dair mânaların "insân-ı kâmil"in ayna mesabesinde olan kalbe dâimî bir sûrette tecelli edip bazı anlarda dilden taşmasına (feyz) işâret eder.

İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'nin yazım sürecinde Mevlânâ ile Çelebi arasında gelişen tarihsel olayların nefsü'l-emirde ya da hakikat seviyesinde anlamları bulunmaktadır. Mesela Mesnevî'nin sabaha kadar söylenmesinden murâd sabahın zâhirî/sûri ve bâtınî/manevî yorumunda mündemiçtir. Manevî sabahtan kasıt Mesnevî'deki gece misâli bilkuvve olan ilâhî hikmetler, sabah misâlî âşikâr olmalarıdır.[394]

Mesnevî'nin her cildi tamamlandığında Mevlânâ'ya sesli olarak okunmuş, Mevlânâ tashih edilecek yerleri bizzat Hüsâmeddin Çelebi'ye imlâ ettirmiş[395], ciltlerin muhtelif yerlerinde yaptığı hizmetten dolayı onu "Hak Ziyâsı", "Yüce Kitâb", "Nazlı ve nâzenîn varlık" gibi lakaplarla anmış (I, b. 428; II, b. 3; III, b. 14; IV, b.1; VI., b.183) ve eseri kendisine ithâf ettiğini belirtmiştir (VI, b.4). Mevlânâ cilt başlarındaki Arapça dîbâceleri her cildin bitiminden sonra yazdırmış, I. ve IV. cildlerde olduğu gibi bazısını değiştirmiş, II. ciltte olduğu gibi bazısını da aynen bırakmıştır. Kırmızı mürekkeple yazıldığı için "surh" denilen başlıklar da her cilt bitiminde mukâbele esnasında yazdırılmıştır.

İsmail Ankaravî dîbâcelerin önce veya sonra yazılması konusunda iki ihtimâlin olduğunu söyler: "eğer dîbâce, Kitâb-ı Mesnevî'den evvel ise, zihinde bi'l-kuvve hâzır olan umûr-ı ma´lûme olur. Ve ´inde'l-akıl vukû´u mütehakkak olduğu itibâriyle mahsûs menzilesine tenzîl olunmuş olur. Ve gîrû dîbâce, Kitâb-ı Mesnevî'den muahhar ise, müşârun ileyh, evrâk üzere mektûbe olan ebyât-ı merkûme olur."[396]

3.4.3. Maksad:

Mesnevî'nin telif sebebi yazım tarzı (sûret) ve muhteva (mana) açısından iki maksada dayandırılabilir ki, târihsel durum ilkine ve nefsü'l-emirdeki durum ikincisine delâlet etmektedir.

394 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 375.
395 Eflâkî, II, 329.
396 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 3.

3.4.3.1. Târihsel Durum:

Târihsel durum iki kısma ayrılır: Hakîm Senâî bağlantısı ve Ferîdüddin Attâr bağlantısı. Hakîm Senâî'nin "Mesnevî yazmak için yaklaşık 100 bin beytin ezberde olması gerekir" sözü dikkate alınırsa, Mevlânâ'nın Senâî ve Attâr'ın eserlerinden sıkça iktibas yapması Mevlânâ'nın bu iki sûfî-şâirin beyitlerinin büyük oranda ezberinde olduğu, ancak *Mesnevî'si* ile ikisini aştığı söylenebilir. Bu itibarla *Mesnevî* tarihi açıdan Senâî ve Attâr geleneğinin devâmı olarak görülebilir.

3.4.3.1.1. Hakîm Senâî ve Mevlânâ:

Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ'nın etrafındaki müridânın Senâî'nin *İlâhînâme'sini,* Attâr'ın *Musîbetnâme* ve *Mantıku't-tayr'ını* okuyup, mütâlaa etmeye çok meyilli olmalarını gerekçe göstererk Mevlânâ'ya; gazellerinin sayısının bir hayli arttığını ancak bunlardaki esrârın herkesçe anlaşılamadığını söz konusu eserlerin üslûbunda bir mesnevî söylemesini isteyince Mevlânâ ilk 18 beyti sarığının içinden çıkararak mesnevî söylemeye başlar.

Bu anlamda Mevlânâ kendisini tasavvufî *Mesnevî* geleneği içinde Hakîm Senâî (ö. 526/1131) ve Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) çizgisinin bir devamı olarak görür ve ikisi hakkında övücü ifâdeler kullanır. Ancak Gölpınarlı'ya göre aslı Sultan Veled'e ait olan Dîvân'daki "Attâr ruhtu; Senâî gönlün iki gözü. Bizse Senâî'yle Attâr'a kıble olarak geldik" şeklindeki beyit Mevlânâ'nın *Mesnevî* geleneğinde sonradan gelmekle birlikte öncü (kıble) olmasına ve ikisinin Mevlânâ'nın rûhâniyyetinden istifâde ile Mesnevîlerini telif ettiklerine işâret eder.[397] Sultan Veled Mesnevî geleneğini takip ederek *İbtidânâme, Rebapnâme ve İntihânâme Mesnevî*lerini telif etmiş, Mevlevîlikte Mevlânâ'ya uyarak ya Mesnevî'yi şerh etmek ya da müstakil mesnevî yazmak bir gelenek hâline gelmiştir. Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk Mesnevîsi bu tür içinde en fazla şöhret kazananlardandır. İsmail Ankaravî de bu geleneğe tâbi olarak son yazdığı *Mebde ve Me'âd* Mesnevîsini kaleme almıştır.

Mevlânâ'nın şeyhi Burhâneddin Muhakkik Tirmîzî'nin sohbetlerinde Senâî'nin *Hadîka*'sından sıkça iktibaslarda bulunduğuna bakılarak Mevlânâ'nın şeyhinin yolunu takip ettiği ve bu sebeple *Mesnevî* söylemede Senâî'nin etkisinin ve aralarındaki

---

[397] Mevlânâ, *Mektûbât*, trc. A. Gölpınarlı, XII.

müşterekliğin Attâr'â kıyasla daha fazla olduğu söylenebilir.[398]

Mevlânâ'nın eserlerinde çoğunlukla Hakîm Senâî, Hakîm Gaznevî, sadece Hakîm ve İlâhî şeklinde atıfta bulunduğu Senâî, Mevlânâ'dan yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamıştır. Senâî tasavvufî konuları Farsça mesnevî tarzında şiire döken ilk sûfî-şâir olması yönüyle de Mevlânâ'nın mübeşşiri sayılabilir. Mevlânâ'nın Senâî'nin beyitlerine atıfta bulunması, ikisinin mesnevî söyleme üslûbundan daha çok aralarında düşünce ve tavır birliktelikleri olduğuna işâret etmektedir. Zira Mevlânâ aynı edebî tarzı kullanan Hayyam (ö. 526/1136), Nizâmî Arûzî (ö. XII. Asrın başları)[399], Enverî (ö. 583/1187) ve Hâkânî'ye (ö. 595/1199) Senâî gibi atıfta bulunmamaktadır.[400]

Mevlânâ şöyle demektedir: "Attâr'ın sözü ile meşgûl olan, Hakîm Senâî'nin sözlerinden yararlanır ve onun sözlerinin sırrını anlar. Senâî'nin sözlerini tam bir ciddiyetle okuyan da bizim sözlerimizin nurunun sırrına vâkıf olur ve onlardan faydalanır."[401] Bu anlamda Senâî'nin sözlerinin Mesnevî'ye kaynaklık ettiği ileri sürülebilir.[402]

Öncelikle Mesnevî ile Senâî'nin *Hadîkatü'l-hakîka ve Tarîkatü'l-şerî'a*'sının yazım gerekçesiyle ilgili genel gâyenin aynı maksada matuf olduğu söylenebilir. *Hadîka* ve *Mesnevî* şeriat-tarikat-hakikat konusunu izah etmek üzere kaleme alınmışlardır. Mevlânâ "Bu *Mesnevî* kitâbı dinin usûlünün usûlünün usûlüdür" derken bu manayı kastetmiş, Senâî de Mesnevîsine ad verirken bunu gözetmiştir. Bu itibarla her ikisi de genel şablonda müşterektirler. Genel maksad dışında ele aldıkları düşünceleri bakımından da iki sûfî arasında bir benzerlik ilişkisi kurulabilir. Senâî, *Hadîka*'sının ilk konusunu tevhid bahsine ayırırken[403], Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın ilk 18 beyti tevhîd ve mertebelerine dairdir. Mesnevî'de geçen "vahdetteki bu tek renklilik insana usanç ve sıkıntı veren tek renklilik değildir" (I, b. 500) beyti ile "yeryüzünde görülen çeşitli renkler, vahdet küpünde tek bir renge çevrilir"[404] beyitleri birbirinin aynısı gibidir.

---

398 A.Schimmel, *The Triumphal Sun*, 37-58.

399 Bununla birlikte VII. cildde XXVI. Sürh Hâce Nizâmî'nin bir sözüdür.

400 O. Nuri Küçük, "Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufi Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ'î", *Tasavvuf*, XIV (2005), 457.

401 Eflâki, I, 200.

402 İki metin arasındaki ilişkiyi takip eden A. Gölpınarlı ile B. Firûzanfer'dir.

403 Hadîka, 10 baba ayrılır: tevhid, Kur'an, na't, akıl, ilmin fazileti, nefs-i küllî, insan, Gazne büyüklerinin medhi, saadet yolu ve kendi ahvâli. Senâî, *Hadîkatü'l-hakîka ve Şerî'atü'l-tarîka,* tsh. Müderris Radavî, Tahran. 1329 h.ş.

404 Beytin Senâî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî tercümesi*, I, 38 not 34.

Mebde-Meâd çizgisi[405] ile aşk anlayışı[406] ikisinde de paraleldir.

Mevlânâ, Senâî'yi melâmet mertebesinde görür ve bu neşveyi ifade eden beyitleri ve hikâyeleri doğrudan Senâî'nin eserinden aktardığı gibi bazen tazmin[407] eder. Mevlânâ "sâlikin seyr ü sülûktaki hâlini, manevî sarhoşluğunu câhillerden, anlayışsız kimselerden saklamasının gerekliliği başlığı altında işlediği bu konuya dair düşüncelerini Senâî'nin dilinden şöyle aktarır: "Perde ardına saklanmış olan Hakîm'in sözünü dinle. Şarap içtiğin yere baş koy, orada yat. Çünkü meyhaneden çıkıp da yolunu kaybeden sarhoş, çocukların maskarası ve oyuncağı olur." (I, b. 3426)[408] Yine aynı meyânda Senâî'nin "seni yoldan alıkoyan şey; ister küfür olsun ister iman… seni dosttan uzak düşüren nakış, ister çirkin olsun, siter güzel… aralarında fark yoktur" beyti Mesnevî'de sürh başlığı olarak kullanılır ki, iki sûfî-şâir arasındaki irtibatın boyutunu gösterir.[409]

Lafız-mana ilişkisinde mananın önündeki perde engelini aşamayan insanların kendi görüşlerini anlayamamalarına dair tasvirinde Mevlânâ, bunu Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili Senâî'den iktibas ettiği bir metaforla izah eder: "O Hakîm-i Gaznevî, bu tür manayı anlamayıp perde ardına kalanları anlatmak için ne güzel bir örnek vermiştir. Dalâlet yolunda olanlar, Kur'an'da sözden başka bir şey göremezlerse, onların bu dalâletine şaşılmaz. Çünkü körlerin gözleri, nurlarla dolu güneşin ışığından sıcaklığından başka bir şey hissedemez" (III, b. 4229-31). Senâî'nin eserine de bir çok itirazların yapıldığı, bu yüzden Senâî'nin Belh'ten Serahs'a gitmek zorunda bırakıldığı belirtilmektedir. Mevlânâ'nın bu konuda Senâî'den yaptığı alıntılarında da işâret ettiği üzere her iki düşünürün eserlerine benzer türden tepkiler doğması, eserlerinde işlenen ortak fikirlerden kaynaklanmaktadır. Ancak Senâî tarafından dile getirilen bu görüşlerin Nişabur Şeyhi Attâr tarafından iyice işlendiği ve Mevlânâ devrine gelinceye kadar toplumsal belleğin bu tür düşünceleri daha hazmeder hâle geldiği ileri sürülebilir.[410]

Mevlânâ, Mesnevî geleneğinde kendisini Senâî ve Attâr ile birlikte zikrederse de kendi mertebesini ve söylemini onlardan tefrîk de etmektedir. "Attâr âşıktı; Senâî yüce

---

405 Senâî bu konuyu müstakillen 770 beyitlik *Seyrü'-'ibâd ile'l-me'âd* adlı Mesnevîsinde işler. Senâî, *Mesnevîhây-ı Hakîm Şerh-i Seyrü'l-'ibâd ile'l-me'âd*, tsh. Muhammed Takî Radavî, Tahran 1969.

406 Senâî aşk anlayışını 576 beyitlik *'Işknâme* Mesnevîsinde dile getirmiştir. A. Ateş, "Senâî", *İA*, X, 482.

407 Mevlânâ, Senâî'nin "Ebû Hanife aşk dersini vermedi, Şafii'de de aşka dair bir rivayet yoktur" beytini tazmin etmiştir. A. Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, III, 516.

408 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 621-622.

409 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 365-366.

410 O. Nuri Küçük, *a.g.m.*, 464.

üstün bir padişahtı… bense ne buyum, ne o; başımı ayağımı kaybetmişim ben”[411]; “İlâhî Hakîm Hoca Senâî ve Feridüddin Attâr dinin ulularından oldukları halde çok defa ayrılıktan söz ettiler. Biz ise hep vuslattan bahsettik.”[412]

İsmail Ankaravî “O tatlı dilli padişah (şâh-ı şirin zebân) olan zat (ariflerin her kılı bir göz olur) demekle ne doğru söylemiştir.” beytinin şerhinde “şâh-ı şirin zebân”dan kastın Senâî, Attâr olmakla beraber, Hz. Peygamber de olmasının muhtemel olduğunu söyler. Ankaravî, Mevlânâ’nın *Mesnevî*’nin bir çok yerinde Senâî ve Attâr’ın sözleriyle istişhâdda bulunduğunu belirtir. Beyitte işâret edilen zâtın Hz. Peygamber olmasını istediğini, ancak buna dair bir karine olmadığından Senâî’nin olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu kaydeder. Zira söz hadis kitaplarında geçmemektedir. ancak hadis kitaplarında bulunmaması bu sözün hadis olmadığını da göstermemektedir. Öte yandan üslûb gereğince, Mevlânâ bir hadise ya “goft peygamber” diyerek ya da sadece rasûl, nebî veya Hz. Mustafa (a.s.) ismini anarak hadise işâret buyurmaktadır. Bu beyitte ise böyle bir şey söz konusu değildir.[413]

3.4.3.1.2. Feridüddin Attâr ve Mevlânâ:

Kaynaklar Ferîdüddin Attâr ile Mevlânâ’nın ilk kez Bahâeddin Veled ve âilesinin Belh’ten ayrılıp Nişâbur’a uğradıklarında karşılaştıklarını kaydetmektedirler. Attâr *Esrarnâme*[414] mesnevisini henüz çocuk yaşlarında olan Mevlânâ’ya vermiş ve babasına şöyle seslenmiştir: “umarım ki yakın zamanda senin bu oğlun âlemde yanacak gönüllere ateş verir”. Nitekim Mevlânâ Attâr’ın mesnevîsini sıklıkla okumuş ve kendi *Mesnevî’sine* bir çok hikâye ve beyitler iktibâs etmiştir.[415]

Feridüddin Attâr’ın Mecdüddin Bağdâdî’nin müridi olduğu söylenmektedir.[416] Mevlânâ ise “150 yıl sonra Mansûr’un nuru Feridüddin Attâr’ın ruhuna tecelli eyledi ve onun mürebbisi oldu” demektedir.[417] İsmail Ankaravî bu söze dayanarak Şeyh Attâr’ın üveysî olduğunu kaydeder. Üveysîler zâhirde bir mürşid-i kâmile intisap etmeyip ve

---

411 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr,* V, 390; VII, 658.

412 Eflâkî, I, 200.

413 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 539.

414 *Esrârnâme* 22 makaledir. Toplam beyit sayısı 2880’dir. 87 hikâye bulunmaktadır. Gönül Ayan, “Attâr, Esrârnâme’si ve Mevlânâ”, *II. Milletlerarası Mevlâna Kongresi*, Konya 3-5 Mayıs 1990, 198.

415 B. Firûzanfer’e göre Hindistan’a sefer eden tüccâr ile papağan hikâyesi, şâhın doğan kuşunun ihtiyâr bir kadının evine düşmesi hikâyesi, Üvez’in rüzgârın zulmünden Süleyman’a şikâyeti kıssaları Esrârnâme’den alınmıştır. B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 99 not 42.

416 A. Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, 814; B. Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 98.

417 A. Câmî, *a.g.e.*, 814.

hizmette bulunmadıkları halde, bir velinin rûhâniyyetinin terbiye ettiği kimselerdir. Ancak üveysîler kemâl mertebesinden sonra bir mürşide bağlanmışlardır. Ferîdüddin Attâr üveysiyyeden olup, Hallâc-ı Mansûr'un rûhâniyyetinin altında ikmâl-i sülûk etmiştir.[418]

Ankaravî'ye göre Attâr, Hallâc'ın rûhâniyyetinden istimdâd ettiği için Hallâc gibi zâhire muhâlif şathiyyat türünden sözleri vardır.[419] Ancak bu sözleri söylemekte mazûrdur. Zira bu sözlerle sözün zâhirî manasını değil, manadaki sırları kastetmiştir.

Mevlânâ gerek *Dîvân*'da gerekse *Mesnevi*'de Attâr için övgüler düzmektedir: "Aşkın yedi şehrini Attâr dolaştı. Biz, henüz küp içinde bir köşeyiz."; "Ben, O Mollây-u Rûmî'yim ki nutkumdan şeker dökülür. Fakat söz söylemede Şeyh Attâr'ın kölesiyim.", "Ey dost gereçekte söylediğim o şey, Attâr'ın söylediğinden başkası değildir."[420]

Mesnevî'de bazı sürh başlıkları Attâr'ın beyitlerinden iktibâstır. Meselâ ehl-i nefs olana hitâben "ey gâfil sen nefs sâhibisin. Dikenler ortasında kan ye." Şeklindeki beyit Mesnevî'de müstakil başlıktır.[421] VII. cildde Şeyh Attâr'ın *Muhtarnâme*'sine atıf vardır.[422]

Attâr'ın sadece *Esrârnâme*'sine değil bütün eserleri Mevlânâ'nın üzerinde etkili olmuş, Mesnevî'deki bir çok hikâyeye bu eserler kaynaklık etmiştir. İlk 18 beyitteki "neyin şikâyet etmesi" Attâr'ın *Cevherü'z-zât* adlı eserinde mufassalan mevcûddur.

3.4.3.2. Nefsü'l-emirdeki Durum (*Mesnevî*'nin Şiiriyyeti):

Ankaravî, Sürûrî ve Şem'î'nin avâm-ı nâs arasında meşhûr olan "Şeyh Sa'dî'nin zâtı kelâmına, Hâfız'ın kelâmı zâtına gâliptir. Mevlâna'nın ise zâtı kelâmıyla berâberdir." sözüne itimad edip zikretmelerini hatalı görmektedir. Zira bir kimsenin nefsü'l-emirdeki zâtını bilmek ancak vahy-i ilâhîye ya da keşf-i rabbânîye mevkûftur. Vahy veya keşf olmadan bir kimsenin zatı bilmek muhâldir. Vahy ya da keşf olsa bile zatı –ki ilâhî ilimdeki 'ayn-ı sâbite, hakikat ve mahiyettir- kâmilen bilmek mümkün değildir. Bu anlam zâtın bilgisine ancak yaklaşılabilir (takarrub). "kelâmından ma'lûm olur kişinin mikdârı" sözüne istinâden Hâfız'ın kelâmı zâtına gâlip olmaz. Nitekim tahkîk ehline göre kelâm

[418] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 139.
[419] İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 100a.
[420] Gönül Ayan, *a.g.m*, 196-197.
[421] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 335.
[422] İ. Ankaravî, *VII. cild Şerhi*, 191b.

mütekellimin sıfatıdır ki, onun zâtıyla kâimdir. Hâricî seviyede olan lafızlar zât ile kâim olan sıfata delâlet etmektedir. Dolayısıyla kelâmdan ancak sıfatlar idrâk edilebilir. Zat-sıfat birlikteliğinden bu anlamda zatı bilmekten bahsedilebilir. Fakat zat ancak sıfatlarla bilindiğinden, sıfatların bilinmesi ölçüsünde zatın idrakinden bahsedilebilir. Yoksa zat sıfatlar söz konusu edilmeden zat olması bakımından nefsü'l-emirde bilinemez. Dolayısıyla Mesnevî hakkında "Mevlânâ'nın kelâmıdır ve O'nun kelâmı zâtıyla beraberdir" cümlesi tahkîk meşrebinde söylenmiş bir cümle olmaktan uzaktır. Nitekim Mevlânâ bu itibarla "benim kelâmım sırrımdan uzak değildir. Ancak gözde onu görecek, kulakta işitecek nur yok" beytini irad etmiştir. Mevlânâ bu beyitte "görecek göz" tabiriyle zatını müşâhade etmeyi söz konusu eder ki, tabiri önce getirmiştir. "İşitecek kulak" ifâdesi ile de zâtına dair marifeti kasteder ki, müşâhededen sonradır. Müşâhade zata yöneliktir ve küllidir. Marifet ise kelâma taalluk eder ve müşahede edileni temyiz edip tasnif eder. Müşahade olmadan marifet olmayacağı gibi, müşahadenin mahiyetine vâkıf olmak ancak marifetle elde edilir. marifet ise sıfatların bilinmesi iledir. Sıfatlardan zata gidilir. Sıfatların mahiyetini belirleyen zat olduğundan, zatın bilgisi aynı zamanda sıfatların da bilgisi anlamına gelmektedir. Ancak bilgini tahakkuku için sıfatın olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Mevlâna'nın nefsü'l-emirdeki murâdı ancak kelâmına nazar ile tespit edilebilir. Zira kelâmdan zata gidilir. Kelâmı tayin eden ise zattır. Zat ise tayin edilemediğinden kelâm zata dair hakiki bilgiyi belirleyemez. Ancak zata dair yakînî bilgi tahsil eder[423] Dolayısıyla Mevlânâ'nın zatında mündemiç olan murâdı idrak etmek için kelâmına mürid olmak gerekir. Şayet kelâmı anlaşılmak isteniyorsa, Mevlânâ'nın Mesnevî'deki kelâmının mâhiyetini tespit etmek kaçınılmazdır.

İsmail Ankaravî'ye göre bir sözü (kelâm) telif etmenin dört mertebesi vardır: 1. Hece harflerini birbirine ekleyip bunlardan bir mana ifade eden bütünlüğü tertip etmek şeklindedir ki, insanların birbirleriyle konuşurken ve ihtiyaçlarını görürken kullandıkları tür budur. Ve buna Arap kelâmında "mensûr" denir. 2. Sözün belli kurallara ve kıt'alara bağlı, belli başlangıç ve sonuç bölümlerine göre dizilmiş şeklidir. Buna da "manzûm" denir. 3. Bu manzûm şeklin söz sonlarında secîli olarak söylenmiş halidir. Buna da "müsecca'" denir. 4. Bütün bunlarla birlikte özel bir vezin halinde ve belli bir kasda binâen söylenen şeklidir ki, ona "şiir" denir.[424]

---

[423] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 10.

[424] Ragıb İsfahânî'den naklen İ. Ankaravi, *Kaside-i hamriyye şerhi*, 22a.

Yani şiir kasd üzerine mevzûn ve kâfiyeli olarak söylenen söze denir. Kasıddan ârî olarak söylenen mevzûn ve kâfiyeli sözler şiir hâricinde kalıp, genel olarak manzûm adı verilir. Şiir filozofların bir kavramı olarak ise muhayyilenin ürünü olan cümlelerden meydana gelen kelâmdır. Filozoflara göre bu kelâmın bir şeyi yüceltmesi veya kendisinden uzaklaştırması müsâvî olup, ikisine de şiir derler. İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'ye bir bütün olarak bakıldığında şiirdir. Zira belli bir maksad dâhilinde söylenmiştir. Bu maksad lafızların sadece vezinli ve kafiyeli getirilmesiyle irtibatlı olmayıp; Hz. Peygamber'in "şiirde hikmet vardır"[425] hadisine binâen hikmet ve marifetin izhârı gayesine matûftur. Dolayısıyla Ankaravî şiirin tanım ve faydasında filozoflardan ayrılır. Zira Mesnevî tasavvufî irşâd kitabı olması hasebiyle irşadın konusundan muhatabını uzaklaştırması söz konusu değildir. "gerçekte bazı şiirler içeriğinde hikmet barındıran faydalı kelamdır ki, insanlar ondan faydalanırlar. Bu şiir insanın cehalet ve aşağılık davranışlarına engel olur. Öyleyse vezne uyarlanmış kelamın yani şiirin en doğru kelimelerden oluşması ve Hak Teâlâ Hazretlerinin hamd ve senasıyla ve O'nun yüce sıfatlarıyla alakalı olması gerekir. Böyle bir şiir şeriat açısından övülmüş ve geçerli bir şiirdir… Bununla birlikte evliyâ kelâmı olan ve ilahi ilham ile nazmedilen şiiri okumak ise kalbe ve ruha canlılık katar. Ve onu okuyanları marifet ve hakikat mertebesine erdirir. Hatta bu şiiri işitenlerin gönül gözleri anlamlarından aydınlanıp, kastedileni gerektiği şekilde görür. Nitekim Mesnevi, öyle bir manevi hayat kaynağıdır ki, ondan bir yudum içen kimse asla ölmez ve ebediyyen dili damağı kurumaz."[426] Ankaravî *Mesnevî*'ye şiir denmesinde her hangi bir problem görmez. Mesele şiirin nasıl anlaşıldığı ve kastedilendir.

A.Avni Konuk ise *Mesnevî*'nin mevzûn ve mukaffâ olmasına binâne nazm ve şiir olarak görülemeyeceğini ileri sürer. Hz. Peygamber'in انا النبي لاكذب انا ابن عبد المطلب (Ben peygamberim, bende yalan yoktur. ben Abdülmuttalib'in oğluyum)[427] hadisi vezinli ve kafiyeli olmakla beraber şiir değildir. Zira her hangi bir kasıt gözetilmeden dilden sudûr etmiştir. Konuk'a göre Mevlâna'nın kelâmı da böyledir. Zira *Mesnevî*, Hak tarafından Mevlânâ'nın lisânına manzûm olarak akıp gelmiştir.[428] A.Avni Konuk'un şiiri tahkîr eden bu tavrı şiirin tasannu' ile söylenmesi açısındandır. Ankaravî de Mesnevî'nin

---

425 İbn Mâce, *Sünen,* II, 1235; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 269; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, II, 524; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, XIII, 240.

426 İ. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf*, 39, 45.

427 Buhârî, III, 1051, 1054, 1071; Müslim, III, 1400, 1401; Tirmizi, IV, 199; İbn Hibbân, XI, 90.

428 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf ve Şerhi*, I, 33.

daha önce de belirtildiği şekilde kelâm-ı ilâhî olduğunu hakîkat-i muhammediyyeden zuhûr eden ilâhî hakîkatlerin tercümanı olması itibariyle Mevlânâ'nın dilinden her hangi bir tasannu' olmaması hasebiyle sudûr ettiği düşüncesindedir. Ancak Ankaravî "Mesnevî şiirdir" tarifine de itiraz etmez. Zira şiir söylemek şer'î açıdan bizâtihi mubahtır. Şiir mahalline göre değerlendirilir. Hikmetin yer almadığı şiir düşük bir şeydir ve bu anlamda nasslar dâhilinde kınanır. Nasslar ise hikmete dair şiiri teyid eder, hatta hakkında övücü ifâdeler kullanır. Mesnevî de şeriat-tarikat ve hakikatin gereklerini yerine getiren bir manzûm metin olması hasebiyle şiir denmesinde her hangi bir sakınca yoktur. Zira Mesnevî bu gereklere bağlı bir şiirdir.

Tasavvufî düşünce tarihinde şiirin ontolojik mâhiyetini İbn Arabî tespit etmektedir. Buna göre şiir mücmel ifâdedir. İcmâl, beyân ya da tafsîlin zıddıdır. Etimolojik kökenden hareketle şiir, "şuur" ile ilgilidir. Beyân ve tafsîl ise "ilim"e taalluk etmektedir. Şuur kelimesinde bir tür kapalılık (ibhâm) anlamı bulunduğundan dolayı da Allah "Biz sana şiiri öğretmedik, bu sana gerekmez de" (Yasin, 69) demiştir. Zira peygamber açıklayıcı (mübeyyin) ve açıcı (mufassıl) olarak gönderilmiştir. Oysa şuur kökünden gelen şiir icmâl yeridi, toplu ve öz anlatma, istiârelerle anlatma yeridir. Tafsîl yeri yani dilin yüklenebileceği ne varsa hepsini dile getirme yeri değildir. Bu yüzden şiir beyânın muhâlifidir. Bu tanımlamadan hareketle İbn Arabî, şiirde sözü kısa tutma (icmâl), rumûz kullanma (remz), bilmece yapma (lugâz) ve başka mana kasdetme (tevriye) sanatlarının varolduğunu belirtir. Ancak İbn Arabi bu sanatlarla yapılan şiirdeki kapalılığı muhatabın zihnini düğümlemek (ta'kîd) olarak ele almamaktadır. Zira şiir de bir irşâd vasıtasıdır ve okuyucuyu konunun mücmelen kavranmasına yönlendirir. Belli bir maksada şu ya da bu şekilde yönlendirmeyen şiir şiir olmayıp, muğâlatadan başka bir şey değildir. Tasavvufî şiirin sembolik anlatım tarzındaki icmâl belirli bir maksadı olan bir icmâldir. İşâret edenden işâret edilene doğru yapılan bir seyr ü sülûktur. İşâret eden işâret edilene bir köprü olması hasebiyle mecâzdır.[429] İşâret edilen ise hakîkattir. Ancak işâret edilene ancak işâret eden ile işâret edildiğinden ötürü, işâret eden kendisini işâret eden vasıtasıyla ortaya koymaktadır. Diğer bir tabirle hakikat mecâzla tahakkuk etmektedir. Mecâz mecâz olması hasebiyle hakikat değildir. Hakikat te hakikat olması hasebiyle mecâz değildir. Ancak mecâz hakikatin tahakkuk ettiği mahal olması itibariyle mecâza hakikat denilebilir. Bu itibarla hakikat ancak mecâzla ele gelebilir. Dolayısıyla mecâzdan başka bir şey yoktur. Hakikatten de başka bir şey yoktur. Bu iki itibara göre ise mecâz ile

[429] *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den naklen M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 65-66.

hakikat birdir. Bir başka açıdan mecâz hiçbir şekilde tahkir edilemez. Zira hakîkatin tahakkuk mahallidir. Mecâz şiir ise şiirin tahkîr edilmesi söz konusu olamaz. Zira hakikat şiir sûretiyle tasavvur edilir. Sûretin yok sayılması hakîkatin de zihnî ve hayâlî seviyede yok sayılmasıyla neticelenir.

İbn Arabî bazı eserlerinde ve özellikle *Fütûhât'ta* anlatmak istediği konuları eserin başında şiirle mücmelen verdiği görülür. Meselâ der ki: "bu kitabın (*el-Fütûhât)* her bâbının başındaki şiire dikkat et. Zira bunlar, işâret etmek istediğim kadarıyla o bâbın ilimlerini tazammun etmektedir. Bâblarda verilen izahlarda bulunmayan şeyleri oradaki şiirde bulursun".[430] Dolayısıyla şiir de bir açıdan tafsîl olmaktadır. Nesirde mücmel olan şiirde mana açısından tafsil edilmektedir.

Fütûhât ile *Mesnevî*'yi karşılaştırırsak daha önce de ifâde ettiğimiz gibi muhakkik dönem tasavvufunun bu iki büyük eseri birbirinin şerhi mahiyetindedir. Mesnevî, *Fütûhât'*taki bab başlarında yer alan şiirlerin fiilî seviyede şiir türünde şerhi olarak görülebilirken, *Fütûhât* bir nesir olarak Mesnevî şiirinin şerhi mahiyetinde okunabilir. Dolayısıyla şiir ve nesir birbirinin mütemmim cüz'leridir.

Mevlânâ *Mesnevî*'yi sadece lafzı vezinli ve kafiyeli söylemekten ibaret bir biçimde şiir söylemek amacıyla telif etmemiştir. Onun poetikasında şiir düşüncelerini ifâde etmek için bir **âlet**ten öteye gitmez. Mevlânâ şöyle der: "Benim bir mizacım var, kimsenin benden incinmesini istemem. Yanıma gelen dostlar benden mütemâdiyen şiir istiyorlar, yoksa şiir nerde, ben nerde. Vallahi ben şiirden usanmışım, benim indimde şiirden aşağı bir şey yok. Benim şiir söylemem, misafir arzu ediyor diye ev sahibinin onları memnun etmek için işkembeyi eliyle yıkayıp temizlemesine benzer. Çünkü misafirin canı işkembe çorbası istiyor. İnsan bir memlekette hangi mal revaçta ise, bayağı bir şey bile olsa, onu alıp satmalıdır. Bizim memleketimizde şâirlik kadar ayıp bir şey

---

430 M.Erol Kılıç, *a.g.e.,* 53. Erol Kılıç yukarıdaki alınıtıya "İbn Arabî'nin herkese değil sadece ehline söylemek istediği yüksek irfanla alakalı konularda şiiri tercih ettiği, ifadesini derhal nesirden nazma çevirdiği görülür. Bu durumda şiir onda özel bir iletişim biçimi olmaktadır. ona göre kelâmî konular şiire mevzû teşkil etmekten uzak soğuk konulardır. Daha çok iç gözle görülen ve iç kulakla duyulanlardır şiire malzeme temin eden konular ve gayesi de Tanrı'nın tecellîlerini anlamayı kolaylaştırmaktır." Yorumunu getirmektedir. Oysa *Fütûhât, Mesnevî* vs. tüm tasavvuf kitapları lafız dikkate alındığında avam, havas dâhil herkese hitâp eder. muhâtab öncelikle lafzın muhâtabıdır. Muhâtab lafız sâhibi ise lafzın muhâtabıdır. Ancak anlamın ya da anlam seviyelerinin muhâtabı olmak başka bir şeydir. Lafız söz konusu olduğunda şiir ile nesir arasında her hangi bir fark yoktur. Fark ikisinin manayı aktarış biçimlerindedir. Sosyal ve tarihi bağlam söz konusu olduğunda bu biçimler muhatabın durumuna göre farklılık arzeder. Bazı kimseler şiirdeki lafzı anlamaya meyyâl olduğu gibi, bazıları da nesre yatkındır. Bu durumda lafza muhâtab dikkate alınarak lafzı aktaran lafzın aktarılış biçimini belirler. Bu bazen şiir bazen nesir olur. Muhatab şiirde manayı bulabileceği gibi nesirde de bulabilir. Şiirde bulduğunu nesirde, nesirde bulduğunu şiirde bulamayabilir. Dolayısıyla şiir ve nesir aslında birbirinin mütemmim cüzleridir. Maksad birdir ve o da manayı bir şekilde aktarmaktır.

yoktu. Eğer memlekette kalsaydım, ben de oranın adetlerine uyar; vaaz etmek, ders okutmak ve kitap yazmakla uğraşırdım. Ama Allah böyle istedi, ben ne yapabilirim? Benim yaptığım, bir hekimin ilaçtan bıkıp onu içmek istemeyen, canı şerbet çeken bir hastaya **ilacı şerbete katıştırarak** vermesine benzer”.[431]

Mevlânâ’ya göre aslolan manadır ve mananın bir şekilde sûrete bürünerek muhataba aktarılmasıdır. Sûretin şiir veya nesir olması arasında fark yoktur. farkı ortaya çıkaran muhâtabın hâlidir. Muhâtab sosyal muhît îcâbı şiire âşinâ ise sûret şiir olmaktadır. Şayet nesire âşina ise sûret nesir olmaktadır. Mevlânâ’ya göre sûretin şu ya da bu olması önemli değildir. Aslolan ilaç dediği mananın şerbetten hoşlanana şerbet içinde, zehirden hoşlanana zehir içinde sunmaktır. Aksi takdirde Mevlânâ’nın şiiri medrese zihniyetine dayandırılarak tahkir etmesi söz konusu değildir.[432] Zira bizatihi şiir söylemiştir ki, şiiri mutlak anlamda kınaması kendi kendisiyle çelişkiye düşmek anlamına gelecektir. Öte yandan nesir de şiir de manayı takyîd ettiklerinden ötürü kınanmaya layıktır. Ancak bu kınayış şartlı bir kınayıştır. Yani şiir veya nesir manayı hiçbir şekilde izhâr etmeyecekse kınanmaya lâyıktır. Ancak manaya bir şekilde yol verecekse bu tür şiir ve nesir övülmektedir. İbn Arabî’nin muğâlata kabîlinden şiiri kınaması, öte yandan sûfî şiiri övmesi işte bu anlamdadır. Dolayısıyla Mevlâna ile İbn Arabi arasında şiir konusunda bir farklılık yoktur.

Mevlânâ, mânanın şiire sığamayacağını, harfin lâyıkıyla mânaya sûret olamayacağını söyler. Şiiri mânayı tasvir eden sûret (şekil) olarak görür, ancak sûretsiz mânanın zuhûr edemeyeceğini de vurgulayarak (I, b. 1528, 296; IV, b. 161, 2823) tasavvufî mânaların şiir sûretiyle söylenmesini uygun bulur. “İhsan sahiplerine şiir, yüz denk kumaştan daha iyidir. Hele denize dalıp da dibinden inciler çıkaran bir şairin şiiri olursa” (IV, b.1188) beyitleriyle bu anlamdaki şiiri yüceltir.[433]

Mesnevî klasik *Mesnevî* vezni olan “failâtün/failâtün/failün” vezniyle söylenmiştir. Mevlânâ *Mesnevî*’nin lafız, vezin, şiir ve hikâyeden ibaret olmadığını, asıl amacın mânanın muhataba ulaştırılması olduğunu söyleyerek (O mânadır, faûlün failât değil, VI, b. 160) sûrete takılıp kalınmaması için uyarılarda bulunmuş, sûrete takılanların mânadan nasip alamayacaklarını, mânadan nasip alanların ise bunu sûret vasıtasıyla

---

431 Mevlânâ, *Fîh-i Mâ Fîh*, 70-71.
432 M.Erol Kılıç, *a.g.e.*, 70.
433 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 323.

gerçekleştirdiklerini belirtmiştir.[434]

Mevlânâ şöyle der: "Ben nazm-ı kelâm için kafiye ve redif ve endişe eylerim ve benim dildarım bana der ki benim didar-ı şerifimden gayrisini fikreyleme. Ey benim kafiye fikr edici aşıkım. Hoş ve asude otur. Benim katımda devlet kafiyesi sensin. Harf ve savt ne şeydir ki ta sen ondan endişe kılasın. Harf fi'l-misl nedir? Bağlar divarının harıdır yani hadayık-ı maani ve riyaz-ı maarifin divarı üzere har mesabesindedir." Ankaravî bu beyitlerin şerhinde şiirin unsurları olan kâfiye, redif, söz sanatlarını düşünmenin diğer bir tabirle lafza takılıp kalmanın mertebesine göre mezmûm veya memdûh olacağını ileri sürer. Buna göre şâyet şiire muhâtb olan kimse ilâhî hazret mertebesinde ise –ki zâtî tevhid mertebesi olması hasebiyle son mertebedir- lafızla meşgul olması kınanacak bir şeydir. Şiir medlûle bir delil ise, delâlet edilen şeyin (medlûl) hâzır olması esnasında delile itibar etmek çirkin bir şeydir. Ancak bir kimse ulûhiyyet hazretinde değilse bu hazretten kat'ı nazarla şiirin unsurlarıyla uğraşması kınanacak bir şey değildir. Zira bu unsurlardan yola çıkarak medlûle yol bulmaktadır. Medlûle yol bulamıyorsa lafza takılıp kalmasındandır. Lafza takılıp kalmaması ise lafzın manasıyla amel eden ve Mesnevî'deki manayı izah eden bir şeyh-i kâmile öncelikle intisap etmelidir. Dolayısıyla Mesnevî tek başına okunacak türden bir kitap değildir. Okunursa bile iki ihtimal doğacaktır. Ya lafızdan manaya intikal gerçekleşmeyecektir. Ya da mananın ancak sınırlı sayıda seviyelerine ulaşılacaktır. Oysa kelâm-ı ilâhî olması hasebiyle Mesnevî'deki mana sonsuzdur.[435]

İsmail Ankaravî Mevlânâ'nın tarihi açıdan muhâtabın hâlini gözeterek şiir söylediğini ileri sürmekle beraber, nefsü'l-emirde meşrebinin bunu gerektirdiğini de belirtir. Nitekim Mesnevî'nin ilk muhâtabı olan mürîdânın yanı sıra, şiiri mutlak açıdan tahkîr eden, şiirin kıssa ve misâllerden ibâret olmasını eleştiren Konya'nın Kadızâdelileri de bulunmaktadır. Bu zümrenin eleştirilerinin yer aldığı "bu esâtirden eski masallardan ibaret... öyle derin bahisler yüce hakikatleri eşelemeler yok bunda.", "Bunu küçücük çocuklar bile anlar. Kabul edilecek yahud edilmeyecek emirlerden nehiylerden ibaret", "hep bunlar değil mi? Bunları herkes anlar, bilir. Nerde bir söz ki akıl onu idrak edemesin de hayretlere düşsün" dediler.Tanrı da dedi ki: eğer bu sana kolay görünüyorsa bu çeşit kolay basit bir sure söyleyiver."[436] beyitlerin şerhinde Ankaravî, Mevlânâ'nın şiir ve

434 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 97.
435 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 357.
436 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, III, 346.

hikâye anlatma sebebini şöyle açıklar: "İmdi bazı kimselerin tabiatına ulum-i resmiyye ve aklî bahisler lezzeti gâlip olup, sülûk ahvâline ta'alluk eden ilimlerden bî-behre kaldıklarına binâen onlara göre yüce söz akliyyât alanına dâir bahislerdir. Ancak sülûk ahvâline ve sülûk adabına ta'alluk eden kelimeler kıssa ve hikayeler kabîlindendir. Bu nevi´ kelimelerin hazları olmadığına binâen onlara göre *Mesnevi* süflî görünür, bu türden tâifenin meşreblerine muvâfık geçmiş meşâyihden bazı evliyâ gelmişler ve kelâmlarını aklî kâideler ve nazarî mukaddimeler üzere binâ kılmışlardır, esrâr ve ilahi marifetleri bu üslûb üzere açıklamışlardır. Böylece aklî bahislerden ve fıtrî ilimlerden lezzet alan kimseler meşreblerine muvafık olduğu için onların kitaplarına rağbet kılınmış, bu vasıta ile onlarda olan ledünnî ilim ve dinî sırlardan lezzet bulmuşlardır. Ancak bununla yetinmeyerek, meşreblerine muhâlif olan evliyanın eğer nazm eğer nesri nice yüz bin marifet ve hakikatleri ihtiva etse de meşreblerine muvâfık gelmediği cihetten *Mesnevi* ve mesnevi türünden eserlerde aklî bahisler ve hakikatler yoktur diye kınamışlardır. Bu itibarla da Mesnevi "kıssalar, hikayeler, mev´izalar, nasihatlara müteallik beyitlerden ibarettir" demişlerdir. Bazı kimseler dahi bunun sırrını fusûl, kitap, usûl, bablar üzere değildir mesnevi diye dahl etmişler ve sülûk ahvâline dair olan kelimeler bablar üzerine inşâ olunmamıştır diye ta´nda bulunmuşlardır. Bu eleştirilerin içeriği şöyledir: "*Mesnevi*'de zât ve sıfat-ı ilahi ve sırları yoktur ki, bir kimse bunları kavrasın. Öte yandan terkten, fenâya varıncaya kadar sülûk mertebelerini derece derece içermez. Her bir makam ve hallerin şerh ve tanımı da yoktur." Oysa bu kimseler hakikat ve batın ve mana nazarından baksalar, *Mesnevi*'nin bu bahisleri içeren bir tefsir olduğunu anlarlar. Bu açıdan bir çok ârif kimse *Mesnevi*'deki aklî ve naklî mevzû ve mesâile hayran kalmışlardır. Nitekim ulemâ anlayışı *Mesnevi*'yi anlamada başarılı ve haiz değildir. *Mesnevi*'yi anlamak için ilahi bir anlayış ve rabbani ilham gerekir. Bu fakirin söz konusu hakikatleri ve marifetleri şerh etmesi sadece bir örnektir. Bu açıdan insafla bakılırsa az örnekten çoğa istidlâl olunur. Ve eleştiriden vaz geçilir." Bu açıdan mevlana mesnevisine eleştiri getirenlere tahaddîde bulunarak der ki: "şayet gücünüz yetiyorsa mislini getirin" bu tahaddi/meydan okuma, Mesnevi'nin makdûr-i beşer olmadığına, ilham ile yazıldığına delalet eder."[437]

Hâsılı Ankaravi'ye göre Mesnevî'nin sûretine nazar olunursa şiirdir. Şiir zatın kasdının tahakkuk ettiği bir maksada göre zuhûr ettiğinden bu maksad aynı zamanda şiirin manasıdır. Aslolan şiirin manasıdır ve mananın sûrette şiir veya nesir şekline

[437] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, 705-6.

bürünmesi manaya sahip olan için pek bir şey ifade etmemektedir. Yani Mesnevî şiiri bu manaya sahip bir kişi için nesir halinde yani nazarî ve aklî yöntemle bablara ayrılmış tasavvuf eserlerinin tefsiri olarak görülebilir. Tefsir ise nesrin ayırıcı vasıflarından olan tafsilî ve beyânî mahiyettedir. Bizatihi Mesnevî'nin irşâd kitabı olması beyânî (didaktik) özellikte olmasını da gerektirir. Dolayısıyla Mesnevî'ye her hangi bir kavramsal mahiyet atfetmeden mana açısından hem şiir hem de nesir denilebilir. Mesele Mesnevî'deki söyleyenin zatında olan maksad ya da mana seviyelerini lafız ve unsurları seviyesinden tasavvufî anlam ve hakîkî anlam seviyesine doğru idrak etmektir.

3.4.4. Mevzû (*Mesnevî* Cildlerinin Mâhiyeti):

Mevlânâ'nın altı cild *Mesnevî*'yi seyrü sülûkta bulunanlar için irşad kitabı olarak tanıtması ve daha sonra okunmasının Mevlevîyye erkânından kabul edilmesi bir metnin insan ve toplum inşâ etmesine örnek teşkil eder. Abdurrahman Câmî'nin Mevlânâ için "*Peygamber değil, ama kitâbı var*" sözü *Mesnevî*'nin bu fonksiyonuna işâret etmektedir.[438] *Mesnevî*'nin tarîkat yoluna girenlerin mürşidi sâliklerin bütün mertebelerinin onun içinde dercedildiğini, görünüşte şiir ise de baştan başa tevhidin sırrı, Kur'an ve hadisin tefsiri, hakîkatlerin özü olduğunu kaydeden Sipehsâlâr'ın bu ifâdeleri ilk dönem *Mesnevî*'nin nasıl değerlendirdiğini gösteren bir örnek olması itibariyle önemlidir.[439]

İsmail Ankaravî'ye göre *Mesnevî'*nin asıl konusu ilm-i sülûktur.[440] Ankaravî şöyle diyor: "ma'siyetten halâs olmaya çâre, ya bir mürşidin ağzından veya bu ilimde olan bir kitâbın ma'nây-ı nağzından ilm-i sülûku öğrenmekle olur. Ondan sonra mertebe-i salâh ve sedâda ve feth ve küşâde yol bulur. Bu fende Hazret-i Mesnevî'den ziyâde savâb-ter bir kitâb-ı müstetâb dahî olmaz. Bir kimse ilm-i sülûkta buna mânend ve misil bulamaz. Mevlevînin sülûku Mesnevî üzere muktefidir ve ma'ânî-i Mesnevî Hazret-i

---

438 A. Câmî, *Tercüme-i dû beyt-i Mesnevî-i Şerîf,* trc. Hoca Neş'et, İstanbul 1273, 5.

439 Sipehsâlâr, 22.

440 Sülûk ilmi şöyle tarif edilmektedir: "vicdâniyyât meselelerinde nefsin lehine ve aleyhine olanı bilmesidir (fıkıh). Ahlâk ilmi, tasavvuf ilmi olarak da adlandırılır. İlimlerin en şereflisi hakikatler, menziller ve haller, muâmele, taatlerde ihlâs, her açıdan Allah'a teveccühde bulunma ilmidir. İşte bu ilim sülûk ilmi diye isimlendirilir. Hakikatler ilmi tüm ilimlerin meyvesi ve gâyesidir. Sâlik hakikatler ilmine ulaştığında sahili olmayan bir denize ulaşmış demektir. Hakikatler ilmi, kalpler, marifetler ve sırlar ilmidir. Sülûk ilmine işâret ilmi de denir ki, mevzûu nefsin ahlâkıdır ki, zâtî arazlarından kabul edilir. Muhammed Sıddîk b. Hasan el-Kannûcî, *Mevsu'atü mustalahâti ebcedi'l-ulûm*, Lübnan 2001, 631.

Kur'ân ve Ahâdîs-i Rasûl üzere mübtenîdir".[441]

Ankaravî'ye göre Mevlânâ, her cildin başına yazdırdığı dîbâcelerde o cildin muhtevasını belâğattaki berâet-i istihlâl kâidesi[442] gereğince mebâhise işâret ederek genel anlamda ortaya koymuştur. Meselâ I. ve V. Cildler şeriat-tarikat-hakikat konusunu ele alır ki, bu konu aynı zamanda *Mesnevî*'nin ana konusu olması hasebiyle Ankaravî'nin tabiriyle câmi' mevzûdur. Ancak her bir cild bu konuya dair sırları incelemektedir. I. ve V. Cildlerin câmî konuya tahsis edilmeleri ne sûretle olmaktadır. Ankaravî bu soruya şöyle cevap verir: "evet dediğin doğrudur, ancak bu bahislerin V. Ciltte zikri diğerlerine oranla daha fazladır. Mesela bu ciltte cebri kâfirle ehl-i Sünnet mümin bahsi uzun uzadıya anlatılır. Zira bu bahis, şeriatin usûlü (usûl-i din) olan akâid konusuna taalluk eder. Dolayısıyla da tarikatin neticesi ve hakikat sırları olan kaza-kader bilgisine taalluk eder. Bu itibarla, V. Cildin diğer cildlerden evlâ olması lazım gelir. Ey ihvanım, bu vasiyeti anladıysan, size gereken, bu ilme tâlip olmanızdır. Bu talebin aslı ise, şevkdir. Şayet bu ilim ve ehli çinde olsa bile arayınız. Eğer ehlini bulamazsanız bu metin şerh size yeterlidir."[443] Dolayısıyla Ankaravî Mesnevî metnine kademeli bir anlayışla yaklaşmaktadır. Bazı cildlerin bazılarından mevzû açısından itibârî üstünlüğü söz konusudur.

I. cilt Arapça dîbâcesinin[444] ilk cümlesi olan "*Mesnevî*, dinin usûlünün usûlünün usûlüdür" ifâdesinde üç defa geçen usûl (asıllar) kelimesini *Mesnevî* şârihlerinin çoğu şerîat, tarîkat ve hakîkat olarak yorumlamışlardır. *Mesnevî*, bu asıllar zinciri içerisinde ve asılların birbirini gerektirmesi üzerine temellendirilmiştir. Bu açıdan *Mesnevî*'nin asıl konusu din ve dinin üç temel dayanağı olan amel (şerîat), hal (tarîkat) ve hakîkattir.

---

441 İ. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 10.

442 Berâet-i istihlâl, bedî' ilminin konusudur ki bir meselenin konusuna başlangıçta mücemelen işâret etme sanatıdır. İ. Ankaravî, *Miftâhul-belâğa*, 130 (bedî' kısmı). Meselâ kitapların başlarında yer alan hamdele ve salvele kısmında müellif bu kaideye istinâden kitabının konusuna bir şekilde işâret eder. Böylece okuyucu kitabı daha okumadan kitabın konusuna vâkıf olur. Meselâ *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin girişi احمد لله الذي اوجد الاشياء عن عدم وعدمه şeklindedir ki tüm vahdet-i vücûd doktrinini özetler mâhiyettedir. Mesnevî dibaceleri de aynı şekilde o cildin muhtevâsına işâret etmektedir.

443 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, V, 2-3.

444 A.Gölpınarlı, Mevlânâ Müzesi Ktp. 2008'deki *Mesnevî* nüshasında I. cilde ait malûm dîbâceden başka Farsça bir dibâcenin olduğunu kaydetmektedir. 17 satır hâlindeki dibâcenin sonunda Mütenebbî'nin (ö. 354/965) iki beyti bulunmaktadır. Dibâceyi kaydeden nüshanın müstensihi Sultan Veled'in oğlu Emir Vâcid Çelebi'dir (ö. 743/1342). Çelebi bu dibâceyi Çelebi Hüsâmeddin elyazısıyla bulduğunu söylemektedir. Gölpınarlı'ya göre dibacenin özellikle veledî nüshada yer almamasını şöyle izah etmektedir: "Anlaşılıyor ki bu da IV. cildin dibacesi gibi Mevlânâ tarafından yazdırılmış, sonra belki fazla mustalah olduğundan beğenilmeyip (?) malûm ve meşhûr dibace yazdırılarak bu bırakılmıştır. Fakat Çelebi bunu da atmaya kıyamamış, Emir Vâcid'in eline geçmiş ve yazmış, böylece de bu cilde geçmiştir." A.Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, I, XXVIII.

Hakîkati elde etmek amel ve hali gerektirdiği gibi, amel ve hal anlamını hakîkatten alır. Bu anlamda hakîkati elde etme aslının bilgisini konu edinen *Mesnevî*, bu bilgiye (keşfî bilgi) ulaşma yolları olan ameller (şer'î ilimler ya da fıkıh) ve hallere dair bilgileri (sülûk ilmi) de hakîkat bilgisi (ilm-i ilâhî) bağlamında ele alır. Nitekim *Mesnevî*'de abdest, namaz, oruç, zekât, hac ve nafile ibadetler gibi ameller, amellerin neticesinde kazanılan tasavvufî haller bağlamında; bunlar da hakîkat denilen Hakk'ın bilgisi ya da tahakkuk eden ilâhî ilim bağlamında açıklanır. Dolayısıyla *Mesnevî* ilm-i ilâhi olan tasavvuf düşüncesinin asıl konusu Vücûd ve Vücûdun zuhûr mertebeleri (merâtib-i vücûd), insan-ı kâmil ve Hakk'a ulaşma yollarından (sülûk ve mertebeleri) bahseden bir eserdir. Nitekim Mevlânâ *Mesnevî*'nin vuslat ve yakîn sırlarını keşfetme konusunda sâlike rehber (burhân) olduğunu söyler.

İsmail Ankaravî, usûl-i usûl-i usûl-i din zincirine üç vecih tayin eder:

1.Üç usûlden kasıt, şer'î ameller, tarikat halleri ve hakikate dair sırlardır. Tarikat halleri bilgisi öz olması hasebiyle, şer'î ilim ve amellerin usûlü mesabesindedir. İlâhî ilimler ve sırlar ise tarikat hallerinin usûlüdür. Nitekim Mevlânâ: (مثنوئ ما دكان وحدتست) "Mesnevîmiz vahdet dükkândır" (VI, b. 1528) diyerek buna işâret etmiştir.

2.Dîn ile kasıt İslâm'dır. İslâm'ın usûlü ise beştir. Beş usûl ise üç usûle mebnidir: imân, ihlâs ve niyet. Bu usûller olmasa beş usûlün yani amellerin de bir değeri olmaz. Üç usûlün dahi usûlü vardır ki, hikmet ve marifet ilmidir. Hikmet ve marifet ilmini ise Mesnevî ihtivâ etmektedir.

3.İslâm dininin iki usûlü vardır: Usûl-i fıkıh ve kelâm ilmi. Kelâm ilmi itikada dair konuları muhtevîdir ki usûlü, usûl-i fıkhın usûlü mesâbesindedir. Zira zâhir amellerin geçerliliği, bâtın amellerin geçerliliğine bağlıdır. Mesnevî ise bu iki usûlün usûlü menzilesindedir. Şöyle ki, kelâm ilmi istidlâlî bir ilimdir. Dolayısıyla cedele dayalıdır. İstidlâlî ilimlerin usûlü, hakka'l-yakîn olan keşfî ilimleri ve vahy-i kalbiyi ki istilzâm eder ki, bu ilimleri Mesnevî içermektedir.[445]

Kısmen Farsça kısmen Aarpça II. cild dibâcesinde Mevlânâ yine berâet-i istihlâl kâidesi gereği aşk konusunu ele alır. Mevlânâ şöyle diyor: "birisi (âşıklık nedir?) diye sordu. Dedim ki: benim gibi olursan bilirsin. Aşk sayıya sığmaz, ölçüye gelmez

[445] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 3-5.

sevgidir. Bundan dolayı hakikatte Hakk'ın sıfatıdır. Kula nisbet edilmesi mecâzîdir, demişlerdir. "Allah onları sever" sözü kâfi, "Onlar da O'nu severler" sözü nerede kaldı?" Şârih Ankaravî dibâcenin şerhinde zâhir ulemâsının muhabbet tariflerini eleştirerek muhakkik sûfilerin aşk hakkındaki görüşlerini nakleder. "Ulemâ-i zâhir ve bazı mütekellimîn buna zâhib olmuştur ki (muhabbet nefsin idrak ettiği şeydeki kemâl sebebiyle o şeye meyletmesidir) ve dahi derler ki muhabbet bir nev'-i irâdettir ve ta'alluk-i irâdet havâdis ve ihsânına ve hizmet ve taat menâfi'ine olur. Yoksa Zât ve sıfât-ı Hakk'a ta'alluku muhâldir ve dahi derler ki kulun Hüdâ'ya muhabbeti in'âm ve ihsânına ve hizmet ve taat ve gufrânına muhabbettir ve Hüdâ'nın bendeye muhabbeti îsâl-i hayr ve menfaattir; amma bu kelâm muhakkikîn katında zayıftır. Zira erbâb-ı tahkik katında muhabbet-i Hak kadîm ve muhabbet-i bende muhdestir. Derler ki (Kulun Allah'a muhabbeti lâhûtiyyetin bekâsında nâsûtiyyetin fânî olmasıdır. Allah'In kula muhabbeti ise lâhûtiyyetin, nâsûtiyyetin fenâsında bâkî olmasıdır). Eğer basar-ı basiret ve dîde-i sîretle nazar olunsa cümle merâtibten her mertebede Hazret-i Hak'tan gayrı muhib ve mahbûb yoktur."[446] Yani muhabbet Hakk'ın sıfatı olması itibariyle kadîmdir. Kadîm olması Varlığın tüm mertebelerinde kadîm olması demektir ki, muhdes olanın muhabbeti kadîm olan muhabbete bağlıdır. Muhdes olan ancak kadîmin muhabbeti sebebiyle muhabbet edebilir. Aksi takdirde kendi iradesiyle muhabbet etmesi tasavvur edilemez.

İsmail Ankaravî Arapça dibaceyle başlayan III. Cildi hem sûret hem de manevî açıdan Mesnevî'nin kalbi kabul eder. Ankaravî, yedinci defter daha zuhur etmeden önce ilk 18 beyti ve I. cild dibâcesini müstakil bir cild kabul ettiğinden sûret açısından III. Cild yedi cild Mesnevî'nin ortasında bulunup kalbi mesâbesinde olmaktadır. Şârih, Mesnevî'nin yedi cild olduğunu ikrâr etmeyenlere göre III. Cildin kalb olması orta cild anlamında olmasa da devam etmektedir. Zira bu cild mutlak mana açısından Mesnevî'nin "lübbü ve hâlisi"dir. Her şeyin lübb ve hâlisine de kalb denmektedir. Meselâ "her şeyin bir kalbi vardır. Kur'ân'ın kalbi de Yasin sûresidir" hadîsinin paralelinde Mesnevî'nin de kalbinin olması kaçınılmazdır. Ankaravî'ye göre bu cildin diğer cildlerden hâlis ve zübde olmasının birkaç açıdan delili vardır: birincisi "işlerin en hayırlısı orta olanıdır" ilkesine binaen orta olan aynı zamanda her şeyin özü mahiyetindedir. İkincisi Kur'ân'da "kime hikmet verilmişse ona çok hayr verilmiştir" (Bakara 269) âyetine imtisâlen Mevlânâ bu cildin başında "hikmetler Allah'ın askerleridir" cümlesini getirmiştir. Dolayısıyla bu cildin Mesnevî'nin kalbi olması hikmetlerin kaynağı olması itibariyledir. Ankaravî şöyle

---

[446] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 4-5.

diyor: "menba'-i yenâbî-i hikme kalb olduğu, ilim ve hikmetten behresi olana ma'lûm ve fehm ve ferâsetten zevk alana mefhûmdur. Ve mücelledâtı Mesnevî'nin mânend-i tabakât-i semâvî ve ba'zuhâ fevka ba'zin fâzıl ve âlî olması ki, Hz. Hüdâvendigâr'dan menkûl olmuş ve menkıbelerinde dahi yazılıp şöhret bulmuştur. Bu cildin kalb-i Mesnevî olmasını ve rif'at-i ma'nevî bulmasını mâni' olmaz. Nitekim seb'-i şeddâdın sûretâ biri biri üzere fevkiyyeti ve ma'nen kalbu'l-eflâk olan şemsin rütbet ve rif'ati Şeyh-i Ekber hz.leri *Fususu'l-hikem'de* tasrîh eylemiştir. Bu hususta delîl ve burhân çoktur"[447]

Şârih'e göre *Mesnevî* sülûk ilmini hikmetlerle anlatan bir kitaptır. Hikmet çeşitli şekillerde tarif edilmiştir: "akıl ve sözde isâbet etmektir"; "eşyânın hakikatlerini mahiyetleri üzere tahkik etmek, tahkîkin gereğince amelde bulunmaktır.". bu tarif mûcebince hikmet amelî ve ilmî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu itibarla da ilk bölümde de incelediğimiz gibi ilim ve marifetten üstündür. Zira ilim ve marifet ameli tarifinde barındırmamaktadır. Hikmetin taalluku sülûk ile ilâhî hakikatleri tahsil etmeyedir. Bu açıdan Mevlânâ'nın tabiriyle hikmetler müridlerin ruhunu kuvvetlendirir ki, "Allah'ın askerleri (cünûdullah)" olarak işâret edilmiştir. Ankaravî şöyle demektedir: "Allah hikmetler mu'âvenetiyle ilim ve hikmet müridlerinin ve alîm ve hakîm olan meşâyihe irâdet-i vahdet kılanların ruhlarını kavî eyler. Nitekim Rasûlünün kalb-i pür fütûhlarını ahbâr-ı hikmet-âmîz enbiyây-ı izâmı ona kıssa etmekle teblîği ahkâ-ı risâlet ve ta'b-ı taat ve edây-ı emânet üzere sâbit kavî kıldı". Cüneyd-i Bağdâdî "meşâyihin hikâyeleri Allah'ın askerleridir" demektedir. Dolayısıyla meşâyihin ekseri peygamberlere tâbî olarak müridanın ruhlarının seyr ü sülûkunu hikâye ve kıssalarla gerçekleştirmişlerdir. Zira hikmet içeren kıssalar mürîdin sülûkunu lâyık-ı vechiyle tatbik etmesinde kolaylık sağlamaktadır. Hikmet ilim ve amelde isâbet etmekse, hakîmin cehâletten herhangi bir payı yoktur. Bu itibarla hakîm hikmet söyleyici olarak âdil kimsedir. Adâlet etimolojik açıdan bir şeyi mevzi'ine koymaktır. Dolayısıyla adâlette kemâl hikmet sâhibinde bulunur. Hikmet sâhibi her hakkı mütahakkına verme anlamında muhakkikdir. Ankaravî muhakkikin hikmetli sözler ve kıssalar anlatmasının sâliklere faydasını şöyle ortaya koymaktadır: "Hak dini hikmetler vasıtasıyla mürid olanlara kolaylık sağlamayı amaçlar. Amel bizatihi tabiatında zor olan bir şeydir. Ameldeki külfeti, riyâzetteki meşakkati kolaylaştıran hikmettir. Zira müride sülûkunda hikmetler rehber olursa ibâdetten ubûdet mertebesine ulaşır.[448] Böylelikle külfetten âzâde olup hürriyete kavuşur. Hürriyet

[447] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 3.

[448] Ankaravî'ye göre ibâdet edenler dört mertebede bulunur: 1. cennet arzusuyla ibâdet edenler. 2. cehennem korkusuyla ibâdet edenler. 3. havf ve recâ hâliyle ibâdet edenler. 4. ilâhî aşkları sebebiyle ibâdet edenler.

mertebesinde amelden zevk almak başlar.[449] Hikmetler peygamberlerin beyyine ve burhânlarındandır. Her peygamber hikmet-i bâliğa sâhibidir. Nebîler Hakk'ın "hakîm" isminin mazharlarıdır. Nübüvvet hikmetsiz olmaz." Ankaravî'ye göre nübüvvet ve risâlet kesildikten sonra Ebû bekr-i Verrâk'ın dediği gibi hakîmler enbiyânın halîfeleri olarak hikmetle davette bulunmuşlardır. Dolayısıyla Mevlânâ hakîm ve muhakkik bir sûfî olarak *Mesnevî*'de hikmetlerle sâliki irşâd etmektedir.[450]

İsmail Ankaravî, *Mesnevî*'nin Arapça dibâceyle başlayan[451] IV. cildinin diğer cildlere üstünlüğü –ki itibârî bir sütünlüktür- üç delille kanıtlar: 1- bu ciltte olan misâller, hikâyeler ve işâretler diğer ciltlerde mevcûd değildir. Mevcûd ise madumdan üstündür. 2- güneş feleği dördüncü felektir ki, bu felekten âlem aydınlanır. Dolayısıyla IV. cildin sâlikin kalbini aydınlatmaya diğer cildlere nazaran fazileri vardır. 3- bu cildin dibâcesinde Mevlânâ'nın "ahsenü'l-merâbi' ve eclü'l-menâfi'" buyurmaları bu cilde bir üstünlük kazandırmıştır. Zira şâyet Mesnevî bir "murabba'" bir kare farz olunursa, bu cild ile dört köşe tamamlanmaktadır.

Ankaravî, IV. cildin mâhiyet açısından sonta gelenler için bir hazine olduğunu ve Mesnevîhânlara bir vasiyeti içerdiğini ileri sürmektedir. Bunun Mevlânâ'nın bir vasiyeti olduğu aslında VI. Cildde geçen Tebrizli muhtesibin hikâyesinde işaret edilmektedir. Ankaravî şöyle demektedir: "ey tâlib-i rumûz-i Mesnevî ve ey âşık-ı kunûz-i manevî. Eğer o cenâb-ı velâyet-meâbın asr-ı şerifinde gelip, ashâbından olmak ve o Hazretin vücûd-i pür cûdundan istinâre ve istifâde kılmak mukadder olmadıysa fukarâ ve ahibbâdan olmak ve a'kâbı için vaz' eyledikleri kenz-i lâ yefnâdan hisse almak ve gınâ bulmak müyesserdir. Eğer bu cevâhir ve zevâhir-i ma'ârifle meşhûn olan kenz-i medfûnu bulmak ve ondan hissedâr olup ganî olmak istersen gerekdir ki, ona ehil olan ve tarikini bilen bir ârif ve vâsılı bulasın ve ona hizmet kılasın. Ta seni dördüncü tâkta mevzû olan

---

İlk üç derecede irade ve ihtiyâr ortadan kalkmadığı için yapılan ibâdet nefsü'l-emirde külfet olmaktadır. dördüncü derece ise ubûdet mertebesidir ki, sâlik her şekilde fiile taalluk eden arazlardan kendisini tecrid etmiştir. "salikte benlik hatırası bulundukça ve ben yaparım, ben ederim gibi vehimler devam ettikçe ibadet derecesinden yükselemez. Fakat kendini unutur ve tamamıyla hakka teslim olursa o vakit mertebesi ubudet derecesine irtika eder. Azadelik mertebesi zuhura gelir ki ubudet derecesi de odur. Bu ise bila yakîn bir kimseye müyesser olmaz. yakîn gelinceye dek ibadetin lazım olur ve yakîn geldikten sonra azadelik ve hürriyet mertebesi zuhura gelir ki o ubudettir ve ubudet mevt-i ihtiyariden sonra hasıl olur. Zira madem ki nefs zindedir. Külfet ibadetten hali olmaz. Şu dem ki terk-i tedbir ve tedarik-i kıla ve ölmezden evvel ölüp ve yakîn gelip ibadet mertebesi nihayet bulup ve ubudet mertebesine vasıl olup makam-ı ahrar ve mukarribine bali olur demek olur." İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 513, 764.

449 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 48, 655; II, 319; I, 656; III, 764-5; IV, 125, 135; V, 422-3, 589; VI, 344-5.

450 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 5-6.

451 A. Gölpınarlı, bazı Mesnevî nüshalarında IV. cild dibâcelerinin farklı farklı olduğunu söylemektedir. A. Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, IV, not 6.

defîneye getire ve senin için onda olan cevâhir ve zevâhiri sana yitire. Zira onu bulasın ganiyyü'l-kalb olasın ve onunla dinin eda kıldıktan sonra nicelere dahi ondan imdâd ve infâk kılasın. Nitekim cild-i sâdisde muhtesib-i Tebrîzî hikâyesinin evâhirindeki "muhtesibin rüyada kethüdaya adamın borçlarını ödeme yolunu göstermesi, definesinin yerini bildirip mirasçılarına da "şöyle bir adam gelecek, ne alırsa çoğumsamayın, geri almayın. Hatta kabul etmez, yahut bir kısmını istemezse bile siz o defineden bir şey almayın. Dilediğini, dilediği kadar alsın. Çünkü ben o defineden benim ve akrabamın bir habbe dahi almayacağına dair Allah'a nezirlerde bulundum demesi" sürhundan sonraki ebyâtta vasiyyetini izah etmiş ve şöyle demiştir: "onu kendi elimle vermeyi isterdim filân deftere de bunu yazmışımdır. Fakat ecel mühlet vermedi ki, ona Aden incilerini gizlice vereyim. O la'l ve yakutları bir şeye sardım. Onlar o garibin borcu için sakladığım şeylerdir, üstünde de onun adı yazılıdır" (VI, b. 3538-3540) beyitlerinde kastettiği defter dördüncü defterdir. Dördüncü defter Mevlânâ'nın zamanından sonra gelenlere vasiyyeti mahiyetindedir."[452] Dolayısıyla dördüncü defter vasiyet olması hasebiyle Mevlânâ'ya göre her şeyin söylendiği bir defterdir.

İsmail Ankaravî'ye göre V. Cild de I. cild gibi şeriat-tarikat ve hakikatten bahsetmesi sebebiyle üç sırra câmi' bir defterdir. Cild şeriat usûlünü, tarikat meselelerini ve hakikat sırlarından bahsetmektedir ki, sâlikin öncelikli maksadları ve âşıkların en yüve matlablarıdır. Cild bu câmi'iyyeti açısından diğer kardeş cildlerine kıyasla itibari üstünlüğü vardır. bu bahislerin V. Ciltte zikri diğerlerine oranla daha fazladır. Mesela bu ciltte cebri kâfirle ehl-i Sünnet mümin bahsi uzun uzadıya anlatılır. Zira bu bahis, şeriatin usûlü (usûl-i din) olan akâid konusuna taalluk eder. Dolayısıyla da tarikatin neticesi ve hakikat sırları olan kaza-kader bilgisine taalluk eder. Bu itibarla, V. Cildin diğer cildlerden evlâ olması lazım gelir.[453] Cildin Farsça dibâcesinde şeriat, tarikat ve hakikatin birbirleriyle ilişkisi ele alınmaktadır. Ancak bu dibâcenin sonradan Mesnevî'ye dâhil

---

452 Ankaravî beyitler arasında ilişki tesis etmekle VI. Cildde işâret edilen gizli tâkın IV. defter olduğunu iddia etmektedir. Tâk ile kastedilen dört köşeli hânedir. Mesnevî'nin her bir cildi bir hâneye benzemekle beraber, bu teşbih en çok IV. defter için geçerlidir. VI. Cildin ilgili beyitlerinde bu remzi şöyle izah eder: "Mesnevî'nin her bir cildi bir hâneye benzer ve onun içinde olan evrâk metâ'-ı beyt gibi olmuştur. Belki bir cild bir sarayın havâlîsi gibi ve her bir beyit o saray içre olan hâneler gibi ve o beytin elfâz ve lügâtı metâ' gibi olup, cevâhir-i ma'ânî ve tâlibe gınây-ı kalb gelecek kadar onda leâli-i irfânî konmuştur. Fülân tâkdan murâd-ı şerîfleri Mesnevî-i şerîfin her bir defteri olmakla imkân ve kâbiliyyet vardır ki, onların her defterde ve mânend-i tâk olan suhanlarında muhtâç olan fakîrler için çok cevâhir-i ma'ânî ve leâli-i irfânî vaz' eylemişlerdir. Ammâ bu cümleden defter-i râbi' olmakta câizdir ki, onun dîbâce-i hümâyûnunda (ashâbımız için nûrdur, izimizi takip edenler için defînedir) buyurmuşlardır. Bu kavl-i şerîfetn münfehim olan remz budur ki, o tâk-i 'âlî gibi olan defter-i sâmî kendi 'akablarında gelecek ve asırlarından sonra vücûda gelip kendi dergâhlarına mülteci olacak fakirler ve muhtâçlar için bir azîm genc-i ma'ânî ve kenz-i irfânî ola ve muhtâç olan tâlipler ondan istediklerini bula". İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, VI-tekmile, 308.

453 İ. Ankaravî, *a.g.e.*, V, 2-3.

edildiği ve Mevlânâ'nın söylemediği iddia edilmektedir ki, iddia sâhibii Şefik Can'dır. Can şöyle diyor: "Bütün *Mesnevî*lerde, Hüsamettin Çelebi, *Mesnevi*'yi bitirdikten sonra, Hz. Mevlânâ, kendisi elyazısıyla Arapça (?) bir önsöz yazıyordu. Bu önsözlerde, Mevlânâ kitabı takdim ediyordu. Beşinci cilt *Mesnevi*'nin önsözünde, şeriat, hakikati bulmak için bir ışıktır. Bir meşaledir. İnsan dervişlik yoluna tarikata düşüp hakikate doğru giderken, bu şeriattan yararlanır. Ama hakikate ulaştıktan sonra, artık şeriatı kaldırır, bir tarafa atar. Öyle bir fikir var. Bu fikir, bu önsöz Mevlânâ'nın değil. Çünkü, Mevlânâ ve Peygamber Efendimiz, hakikatin hakikatine ulaştığı halde, her gece, sabahlara kadar namaz kılıyorlardı. Her türlü şer'î hükümlere uyuyorlardı, hiçbir ibadetlerini bıraktıkları görülmemiştir. Peygamberimiz ve Mevlânâ, hakikatin hakikatine ulaştıkları halde hangi şer-i hükmü bırakmışlardı? Kendilerinden geçerek, sabahlara kadar ibadet ediyorlardı. Hiçbir veli hakikate ulaştım diye şeriattan ayrılmamıştır. Sonra nazar-ı dikkati celp etti, beşinci cildin önsözündeki çarpıklık, ilk yazılan önsözler gibi değil. Başka birisi tarafından yazıldığı belli. Konu araştırıldığında birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü, altıncı cilt *Mesnevi*lerin önsözünde, kenarlarında, Selçuklu devrinin tezhipleri süsleri varken, bu beşinci cildinde yok. Yazı itibarıyla da ayrı olduğu ve başka bir hattat tarafından, Mevlânâ'dan sonraki asırlarda yazıldığı çok açıkça görülmektedir. Anlaşılıyor ki, bu beşinci cildin önsözünü atmışlar, oraya uydurma Mevlânâ'nın olmayan bir önsöz yazmışlardır. Nitekim, Abdülbaki Gölpınarlı da, bu konunun üzerinde durmuştur.[454] Ben de aynı kanaatteyim, beşinci cildin önsözü insanların ayağını kaydırmak, şeriatten uzaklaştırmak için sonradan yazılmıştır."[455]

Ankaravî'nin şeriat-tarikat-hakikat ilişkisine dair anlayışı ile Şefik Can'ın anlayışı birbirinden oldukça farklıdır. Farklılığı doğuran Mevlânâ'nın cümleleri şöyledir: "Bu Mesnevî defterlerinin ve manevî beyânâtın beşincisidir; şunu bildirir: şeriat muma benzer, yol gösterir.fakat mumu ele almakla yol aşılmış olmaz. Yola düzüldün mü o gidişin tarikattır, maksadına ulaştın mı hakikattir. Bunun için "hakikatler meydana çıksaydı şeriatlar ve tarikatlar batıl olurdu" denmiştir." Ankaravî öncelikle şeriattan hakikate doğru giden yolun aslında taklidden tahkike giden bir süreç olduğunu vurgular.

---

[454] Şefik Can'ın aksine A. Gölpınarlı bu dibacenin Mesnevî'den olduğunu kabul etmektedir. Gölpınarlı Veledî nüshanın tıpkı basımına yazdığı önsözde konuyla ilgili şunları söylemektedir: "211 b'ye V. Cildin mukaddimesi yazılmış. Bu mukaddime yeni bir nesihle. Sahîfenin alt kenarı ve cilde giren yeri, kağıt yapıştırılarak onarılmış. Buna nazaran asıl mukaddimeyi muhtevî yaprağın yıpranıp zâyi olduğuna ve bu yeni yazılı sahîfenin eklendiğine hükmetmek icab ediyor". Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, Ankara 1993, IX. Ankaravî Mesnevî'nin 668 tarihli en eski nüshasına göre şerhini yaptığından ve şerhinde dibâce bulunduğundan, bu dibâcenin Mesnevî'den olduğuna hükmedebiliriz.

[455] "Nuriye Akman'ın Şefik Can ile yaptığı röportaj", *Zaman Gazetesi* 27 Ocak 2005

Ancak tahkîk nihâî mertebede ahirette hakikatlerin zuhûru ile gerçekleşecektir. Şârih'e göre şer'î ameller amelin mevzi'i olan bedenle yapılır. Beden ise bu dünya hayatında vardır. Öldükten sonra ruh beden kaydından kurtulur. Ruhun şer'î sorumluluğu ise yoktur. Zira teklif bu dünya hayatıyla ilgili bir meseledir. Tahkîk diliyle söylenirse, Varlığın mertebelendirilmesi teklîfin ispatı içindir. Mertebelerin kaldırılmasıyla kevn âlemini de kaldıracağından kevnî teklif iskât olacaktır. Oysa kevn alemi ve kevnî teklif bir vakıadır. Teklifin iskâtını Ekberî geleneğine mensup olduklarını söyleyen vücûdiyye tâifesiyle, Mevlevîler arasında ortaya çıkan mukallid melâmîler ve ibâhi tavırda olanların kârıdır ki, merâtibi vaz' etmemekdedirler. Dolayısıyla âlemi mutlak olarak hayâl kabul edip yok saydıklarından kevn âleminde söz konusu olan şeriatı da yok saymaya kadar gitmişlerdir. Oysa bu Ankaravî'ye göre eksik bir idraktir: "Ahiret zuhura geldiğinde hakâikin zuhura gelmesiyle şeriatlar bâtıl olur. Şeriatların hükmü ancak ruh bedenden hurûç eyleyinceye dektir. Onun için ölüm gelip hakikat 'iyân olduktan sonra bir kimse iman getirse makbûl olmaz. Böylece şeriat ahkâmı üzere amel kılsa yine de kabul olmaz. Zira hakikatler zuhura gelmiştir. Hakikatlerden murâd a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite ilâhî ilmin sûretleridir. Herkesin ilm-i ilâhîde olan vücûduna 'ayn-ı sâbite denir. O kimsenin ayn-ı sâbitesi kendi hakikatidir. Hakikatte ayan-ı sabite zâhir olsaydı bu şeriatlerin hükümleri bâtıl olurdu." Ankaravî'ye göre Mevlânâ bu cümlesiyle şeriatin mutlak açıdan bâtıllığını değil, aksine şeriatin hakikatle irtibatı dâhilinde ispâtını yapmakta ve nefsü'l-emirdeki durumunu tespit etmektedir. Öte yandan muhakkik sûfîler tarikatin bidâyetinde şeriat üzere tatbik ettikleri riyâzet ve amellerden hakikate vâsıl olduktan imtinâ edip, farz ve vâciblerle yetinirler: "nitekim demişlerdir: bizi bidâyet-i sülukta gören mübtedîler hep müntehî oldular ve kemâl mertebesini buldular. Ve nihâyete vâsıl olup kemâl bulduktan sonra görenler mülhid oldular ve iskât-ı teklîfât edip nâkıs kaldılar. Onun için kendilerini bize kıyâs eylediler. Halbuki sâhib-i nefs olan hasta manevi hastalığktan halâs olan kâmile her hususta taklîd eylemek lâyık değildir."[456]

Şârih Rüsûhî Dede'ye göre Farsça dibâceyle açılan VI. Cildinde itibârî bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük öncelikle beş cihetten ötede yer almasıdır. Bundan maksad bu cildin şeriat ve tarikattan öte marifet ve hakikate dair meseleleri en geniş bir biçimde ihtivâ etmesidir: "bu defter ve berâhîn-i ma'nevîden bu burhân-ı enver vehim ve şüphe ve hayâlât ve şek zılâmının misbâhı olur. Ve bu sirâc-ı münîrin envârıyla sâlik hâne-i dilden

[456] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, V, 4-5; I, 335.

bu gûne zulmetleri def‘ ve izâle kılar”.[457] Ancak Ankaravî daha önce de tahlil edildiği gibi VII. cildi cem‘u’l-cem‘ mertebesinde görür. Bu, diğer cildlerde cem‘ edilip tafsîl edilen şeriat-tarikat-hakikat meselelerinin mücmelen derlenmesinden ibarettir. Dolayısıyla VII. cild tüm cildlerden itibara alındığında üstündür.

Mesnevî dibâceleri, cildlerin muhteva ve faziletine mücmel olarak işaret etmektedir. Cildlerin tüm muhtevasının özeti ise ilk 18 beyite dercedilmiştir. Ankaravî’ye göre Mesnevî, mebde ve meâd arasında her bir insanın seyr ü sülûkta karşılaşacağı anlatmakta ise, ilk 18 beyit bu anlamda mebde-meâdın özeti kabul edilebilir. Mevlânâ *Mesnevî*’nin “bişnev (dinle) hitabıyla başlayan ilk 18 beytinde Varlığın zuhûru konusunu işleyerek klasik tasavvufî *Mesnevî* geleneğini takip eder. Şârihler “bisnev” kelimesindeki “be” harfinin öncelikle besmeleye ve Varlığın zuhûrun başladığı hakîkat-ı Muhammediyye mertebesine işâret ettiğini, zuhûr eden ilâhî hakîkatlerin daha çok işitmekle tahsil edileceğini belirttikten sonra *Mesnevî*’de ayrıntılı şekilde anlatılan tasavvufî düşüncenin 18 beyitte özet olarak ifâde edildiğini belirtirler. Nitekim 18 beyitte hakîkat-i muhammediyye mertebesinden başlayıp tüm vücûd mertebelerinden geçerek insan-ı kâmilde son bulan “Vücûd”un zuhûru keyfiyeti mecazi bir dille anlatılmıştır. Konu, “Vücûd”un aslında bir olduğuna, onun da Hakk’ın Varlığından ibaret olduğu düşüncesine dayanmaktadır (VI, b. 3773-3375). Hakk’ın vücûdu isim, sıfat ve fiilleri vasıtasıyla mertebeler halinde zuhûr eder. Zuhûr süreci kesafetin en şiddetli olduğu mertebede kemâle ulaşır. Bu mertebe “İnsân-ı Kâmil” mertebesidir. İnsân-ı kâmil mutlak anlamda birdir ve o da Hz. Peygamber’dir. Diğer peygamberler ve velîler dereceleri ne olursa olsun Hz. Peygamber’e niyâbeten insân-ı kâmildirler. Mevlânâ bu düşüncesini ney (insân-ı kâmil) ve neyistan (kamışlık) mecazlarına dayanarak anlatır. Ney mecazıyla temsil edilen insan-ı kâmil, ayan-ı sabitesinden veya hakîkatinden (neyistan) ayrı düşerek, çeşitli mertebeleri (perdeler) kat ederek şehadet âlemine gelir. İlk 18 beyit bu anlamda bir nüzûldur. Urûcun başlaması ise 19. beyit iledir. “Ey oğul bağı kopar” hitâbı ile insanın her türlü mukayyedlikten mutlaklığa yönelik sülûku başlamış demektir.

Mesnevî’deki tasavvufî düşüncenin temelini sûret (zâhir) ve mâna (bâtın) ilkesi oluşturur (I, 181-231). Mevlânâ’ya göre dış görünüşler, âlemini oluşturan bu dünyadaki şeyler (suver-i ilâhiyye), ilâhî isimlerden ibaret olan hakîkatlerin (hakâik-i ilâhiyye) tecelligâhıdır (I, b. 3330,33; II, b. 1020-22). Allah’ın isim ve sıfatlarının tezahürleri olan ilâhî hakîkatler, sûret kazanarak bu âlemde taayyün ederler. İlâhî hakîkatler veya mânalar,

---

[457] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, VI, 2-3.

Allah'ın âleme olan nisbetleridir (VI, b. 78; 3172-78, b. 83; II, b. 1103; IV, b. 3692-96, b. 699-701; III, b. 3635-38, b. 50-53). Mutlak-küllî açıdan mânâ olan Allah (el-ma´nâ hüvallah), âlemdeki bütün cüz'î şeylerle irtibâtını ilâhî mânalarla sağlar; her bir şeye mânasını veren O'dur. Dolayısıyla şehadet âlemindeki cüz'i şeylerin mânalarını (a'yan-ı sâbite) bilmek için sûretin ötesine geçmek gerekir. Sûret-mâna ikilisi *Mesnevî*'de güneş-gölge (VI, b. 4747), deniz-köpük, mecnûn-leylâ (V, 3288), çiçek-meyve (I, 2930) gibi istiârelerle anlatılır. Sûret ve mâna irtibatı varlık (hestî)-yokluk (nistî) ilişkisine delâlet eder (V, b. 350; VI, b. 59, 3712, II, b. 1280-82, I, b. 602-603). *Mesnevî*'de halk âlemi söz konusu olduğunda varlık kelimesi mekânda bulunan sûret, yokluk ise mekânsız olan mâna iken (I, b. 602-603), emir âleminde Varlık mâna, yokluk ise sûrettir. Sûret ile mâna arasındaki bu çift kutuplu ilişki, insanın varlığa dair bilgi edinmesinde şüpheye düşmesine sebep olabilir. Şüpheden kurtulma ise sadece sûrete yönelik olan taklîdî bilginin istidlâlî akla dayanan felsefî bilginin ötesine geçilip mânaya dair yakînî (hakka'l-yakîn) bilginin tahkîkiyle sağlanır (IV, b. 1960-63, 65-68; V, 459-46). Tahkîkte rûhun taalluk ettiği ezelî istidad belirleyicidir. Çift kanatlı kuş metaforuyla temsil edilen "sûret ve mânayı" birlikte kavrayan insanın hakîkate ulaşması ise ancak ilm-i ilâhî ile tahakkuk eder (III, b. 1510-1515). Bu açıdan bilginin mutlak anlamda kaynağı Allah'tır (V, b. 2587-88). Allah'ın sûresi üzere yaratılmış olmasından dolayı ilâhî tabî'ata sahip her insanın hem antolojik hem de apistemolojik açıdan Allah'la irtibâtını sağlayan onun bu ilâhî tabî'atıdır. Ancak bu ilâhî tabî'atın insana kazandırdığı Allah'a dair bilgi izafidir (II, 132). Bu izâfîlik seyr ü sülûk ile yakînî bir mahiyete bürünür.

Mesnevî bir bütün olarak İslâm'ı konu edindiğinden, Mevlânâ onu muhteva ve üslûp olarak Kur'an'a benzetmiş, çeşitli Kur'an sıfatlarıyla tavsif etmiştir. *Mesnevî*, Kur'an ile aynı kaynaktan gelen mutlak mânayı açıklayan ve küllî mânadan pay alan mânadır (mağz-ı Kur'ân). Bazı *Mesnevî* münekkidlerinin yanlış anladıkları *Mesnevî* ile Kur'an arasında lafzî boyutta bir müştereklik söz konusu olamaz.

Mevlânâ *Mesnevî*'yi Kur'ân-ı Kerîm'in bâtın mânalarını keşfeden remiz ve işâretleri tevil ve tahkîk eden (Keşşâfü'l-Kur'ân) bir kitap olarak da tanımlar. Eser bu açıdan manzûm bir iş´ârî tefsir olarak da görülebilir. İçerdiği hikâyelerin bir açıdan muhtevasını yansıtan yaklâşık 950 civarında başlığın 53'ünü hadislerin, 50 küsurunu âyetlerin oluşturması, bu hikâyelerin naslarla temellendirildiğinin kanıtıdır.

3.4.5. Usûl (Tahkiye ve Temsil):

Mesnevî'nin muhtevası bir bütünün küçük birer parçası olan hikâyeler vasıtasıyla muhataba aktarılır. Hikâye hikâye olması açısından bir nakildir. Nakil muhakkiklerin usûlüdür. Bu usûl ilâhî hakikatlere her hangi bir dahlde bulunmaksızın olduğu gibi tercüme etmeyi gerektirir. Dolayısıyla hikâyeler kalbe nasıl geliyorlarsa o şekilde dile dökülmektedir.

Temsil olmaları dolayısıyla kendi başlarına bir gerçeklik alanı oluşturan hikâyeler insana içinde yaşadığı mânevî gerçekliği kavrama konusunda yol gösterirler. Vâkıaya uygunluk, olması gerekeni işâret (irşad) ve itibârîlik *Mesnevî* hikâyelerinin üç temel özelliğidir. İlk hikâyenin başında "Ey dostlar, bu hikâyeyi dinleyin; gerçekte bizim hâlimizi anlatır bu" denilerek hikâyelerin temsil olmakla birlikte ferdî ve sosyal vâkıaya uygun olduğuna dikkat çekilmiştir. İkinci özellik olan "olması gerekeni işâret" ise hikâye örgüsü silsilesinin kesintiye uğratılarak misalden hakîkate geçilmesi sûretiyle gerçekleştirilir. Bununla irşad konusunun açık seçik anlatılması amaçlanır. Meselâ değer probleminin ele alındığı "Yahudi pâdişâh-hıristiyan vezir hikâyesi"nden önce sûret mana konusunu içeren hakîkatin kendisiyle görünüşü arasındaki farkın pekiştirilmesine dair "şeyh-şaşı öğrenci" adlı kısa hikâye serdedilir (I, b. 326-335). Bu hikâyenin anlatılma sebebi, bir sonraki hikâyede anlatılacak hayr-şer probleminin çözümlenmesine dayanak (mebde') teşkil etmesidir. Bu açıdan önceki hikâye sonrakinin kurucu unsurudur. Daha sonra ikinci başlık olan "Vezirin pâdişâha hile öğretmesi" gelir ve hikâye devam eder. Hikâye kesintiye uğratılır ve verilmek istenen mesaj "dinin kokusu çıkmaz, misk ve öd ağacı değildir. Yüz tane kılıf içinde gizli sırdır. Dışı sana malum ama içi aksine" (I, 340-341) beyitleriyle gerçekleşir. Hikâyelerdeki süreklilik bu türden araya giren mesajlarla sağlanır.[458].

Mesnevî'nin 19. beytinde "Ey oğul bağı kopar" hitabıyla insan-ı kâmil olmanın ön şartının bir sûretten ibaret olan dünyaya dair ilgileri terketmek (zühd) olduğu ifâde edilir ve yola (tarîkat) koyulmanın kaçınılmaz olduğu tavsiye edilir. Mevlânâ'ya göre insanın yola başlangıcı, yolda olması ve hakîkati olan ayn-ı sabitesine vuslatı ancak aşk ile mümkündür (I, s. 3-18). Aşk tüm ilâhî ve beşerî fiillerin kaynağı,sâiki ve gayesidir (I, b. 10; V, b. 2746-49). Asıl vatanından uzaklaşan insanın tekrar vatanına dönüş yolculuğu

---

458 Hamid Dabashi, "Rumi and The Problems of theodicy: Moral imagination and narrative discourse in a story of the Masnavi", *Poetry and Mysticism in İslam: The Heritage of Rûmî*, Cambridge University Press 1994, 112-135.

(seyr ü sülûk), bu yolculukta karşılacağı haller, duraklar (makâmât), onu yolculuğundan alıkoyacak şerrin kaynağı olan nefsin hileleri (II, s. 200-213), hileler karşısında kâmil bir mürşidi yolda rehber edinmenin zarureti (II, s.13-40) ve her hâlükârda takınılacak tavır olarak edep (I, 6, 78-85; IV, 771-778), hakiki ve sahte şeyhlik (II, s. 57-61) mürşid-mürîd ilişkisi (II, s.112) gibi konular tüm hikâyelerde ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

Hikâyelerde konunun temel noktasını insanın fiil, tecrübe ve müşâhedeleri oluşturur ve hakiki fâilin Allah olduğu, cebr-irade söz konusu olduğunda bizim Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinden ibaret ilâhî hakîkatlerin zuhûru için bir mazhar olduğumuz, hayr-şer bağlamında hayrın mutlak, şerrin nisbî olduğu hükmü sık sık vurgulanır. sosyal düzlemde Moğol saldırılarıyla karşı karşıya kalan insanın, şer olan nefsini tezkiye edip, hayr olan ruhuyla irtibat kurduktan sonra olup-bitenin mahiyetinin farkında olacağı belirtilir.

Mesnevî'de Tasavvufî mânaların ele alınışı hikâyenin şeklini de belirler. Hikâyede açıklanan konu başka bir hikâye anlatmayı gerektiriyorsa anlatılmakta olan hikâye terkedilip yeni hikâyeye geçilir. Dolayısıyla sûretten hareket ederek *Mesnevî* metnini edebî çözümlemeye tâbi tutmak zâhirin görülüp bâtının ihmal edilmesine sebebiyet verebilir. Bâtın ise hikâyelerde çeşitli teorik problemlerin îzâh edilmesiyle zuhûr eder.

Mesnevî'deki hikâyelerin üçüncü özelliği mâna açısından itibâri olmalarıdır. "Mânayı şiire sığdırmaya çalışmak, hapsolmakla müsavi. Şiirde mâna, sapan gibi... istenen yere gitmesine imkân yok" (I, b. 1528) beyitiyle hikâyelerde ne denildiğiyle yetinilmemesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Okuyucu kendi haliyle hikâye veya beyitler arasında irtibat kurarak hakîkati bulmalıdır. Mevlânâ bu hususu "Söylenenler hikâyenin sûretinden ibarettir, sûreti anlayabileceklerin anlayışına, onların tasavvur aynalarına göre söylenmiştir. Bu hikâyenin hakîkatine iner de söylemeye kalkışırsam, utancımdan baş da kaybolur, sakal da, kalem de. Akıllı olana bir işâret yeter" (V, 156) başlığında ifâde eder.

Eserde dilin ilâhî hakîkatleri anlatmadaki acziyetinin ve tahkiye söyleminin bir gereği olarak mecâzî dil kullanılır. Meselâ taklîdî bilgi seviyesini aşıp hakîkate ermemiş şeyh "köylü" (III, 522), "pâdişâh" istiâresi de genel olarak Tanrı anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte *Mesnevî*'de muhatabın kavrayış seviyesi dikkate alınarak somut örneklere başvurulmuş ve açık hitap tarzı benimsenmiştir. Mevlânâ bazan ilâhî hakîkatlerin dile geldiğinde yanlış anlaşılabileceğinden çekinerek "bu söz çok misâl ister,

çok şerh ve îzâh ister. Fakat avamın anlayışı sürçer diye korkuyorum...” (II, 840; V, 2685) ifâdeleriyle susmayı tercih etmiştir.

Bazı hikâyeler XIII. yüzyıl kültürünü yansıtan mîzâhi veya hezeliyyât türünden hikâyelerdir. Meselâ bu türden bir hikâye olan kabak hikâyesinde (V, b. 111-119) mâna açısından şehvete düşkünlük ve taklîdî bilginin zararları ele alınır. Muhatabın hikâyenin sûretine takılıp kalması, mâna seviyesini yakalayamaması veya metne küllî bakamaması yüzünden gaye göz ardı edilebilir. Mevlânâ bu durumu “*Mesnevî*’miz Kur’an gibidir; bazısına hidâyeti, doğru yolu gösterir; bazısını da dalâlete götürür. Benim şiirim şiir değildir, iklimdir. Benim mîzâhlarım mîzâh değildir, talimdir” beytiyle ifâde etmiştir.

Mesnevî hikâyelerinin kaynağı başta Kur’an kıssaları, tasavvufî menkıbeler, ashâb devrinden yazıldığı döneme kadar oluşan geniş bir tarihî rivâyet kültürüdür. Hikâyeler XIII. yüzyılın örf ve âdetleriyle ilgili birçok unsuru da barındırır.

Hikâyelerdeki karakterler, Firdevsî’nin eski İran kahramanlık geleneğini yansıtan *Şehnâmesi*’ndeki karakterlerle büyük bir uyum içindedir. Ancak *Şehnâme*’nin aksine *Mesnevî*’deki maceracı, yılmaz, sadık ve yenilmez karakterlerin mücâdele alanları savaş meydanları değil, enfüsî ve âfâkî alemlerin tümüdür.

İsmail Ankaravî’ye göre *Mesnevî* kıssa ve hikayelerden ibaret bir kitap olmakla beraber, kıssalar seyr ü sülûkun mertebeleri ve marifet hakîkatlerine dair konuları ihtiva etmektedir. Ankaravî Mevlânâ devrinden beri *Mesnevî*’nin hikâyelerle meseleyi anlatmasından dolayı bazı tenkidlere düçâr olduğunu belirtir. Bu tenkidleri şöyle reddeder: “Ki bu söz yani *Mesnevî-i Şerîf* posttur yani aşağılık bir sözdür; zira Hazret-i Peygamberin kıssasıdır ve ona pirliğin veyahut gayra iktida kılmaklığın kıssasıdır, denilmiştir. İmdi bazı kimselerin tab‘ına ulûm-u resmiyye ve ebhâs-i akliyye lezzeti gâlip olup ve ahvâl-i sülûka müte‘allik olan ulûmdan bî behre kaldıklarına binâen onların katlarında suhan-i âlim ve kelâm-i sâmi‘ mebâhis-i aklîyyâta şâmil ve dakâik-i fikriyyâta hâvî olandır, amma ahvâl-i sülûka ve âdâb-ı sülûka müteallik olan kelimât kısâs ve hikâyât kabilindendir ki bu nevi‘ kelimât-ı tayyibeden hazları olmadığına binâen onların katında post ve süflî görünür ve bu gûne tâifenin meşreblerine muvâfık meşayih-i sâlifînden bazı evliyâ gelmişler ve kelâmlarını kavâid-i aklîyye ve mukaddemât-ı nazariyye üzere binâ kılmışlar ve esrâr-ı ‘aliyye ve ma‘ârif-i ilâhîyyeyi bu üslûp üzere mübeyyin olmuşlardır, ta kim mebâhis-i aklîyye ve ulûm-u fıtriyyeden lezzet alan kimseler meşreblerine muvâfık olduğu için onların kitâbına rağbet kıla ve bu vasıta ile

onda olan ilm-i ledünnî ve esrâr-ı diniyyeden lezzet bula. Bu esir-i mebâhis-i aklîyye ve dakâik-i fikriyye olan tâifenin meşrebleri bu gûne üslûbdan haz aldığı için ve bazı esrâr-ı Hakk'ı onda bulunduğu için esrâr-ı bülendi hemân kendi meşreblerine muvâfık olan kelimât ve makâlâtta bulurlar ve semend-i himmetlerini ol cânibe divan kılarlar. Amma meşreblerine muhâlif olan evliyânın eğer nazm ve eğer nesri nice yüzbin esrâr-ı bülendi câmi' olsa ve nice ulûm ve maârif-i ledünniyyeyi ihâta kılsa onların meşrebine muvâfık gelmediği cihetten ber muktezây-ı المرء عدو لما جهل (kişi bilmediği şeyin düşmanıdır) onu inkâr kılarlar ve bunda mebâhis-i aklîyye ve esrâr-ı 'aliyye yoktur ki ta evliyâ ve ulemâ buna sarf-ı himmet edeler diye ondan mu'riz olurlar. Nitekim Hazret-i *Mesnevî* cemî'-i esrâr-ı bülendi ve nice bin ulûm ve maârifi câmi' ve şâmil bir kitâb-ı kâmil iken çok ulemâ onun hakâyık ve dakâyıkını idrâke isti'dâdları olmadığı için *Mesnevî* kısas ve hikâyet ve mevâiz ve nasâyiha müteallik ebyât-ı şerife ve durûb-u emsâl ve makâlât-ı latîfe demişlerdir ve bazılar dahi bunun sırrını fusûl ve kitâb ve usûl ve ebvâb üzere değildir diye dahl eylemişler ve ahval-i sülûke müteallik olan kelimâtı ebvâb ve ebyât-ı makâlât üzere binâ olunmamıştır diye ta'n-âmiz sözler söylemişlerdir. Nitekim bu ebvâb-ı makâlât üzere tertil olunmadı diyenlerin kelimâtlarının mazmûnunu nakledip buyururlar. Ol tâin dedi ki: "*Mesnevî* kitâbında bahs ve esrâr-ı bülendin zikri yoktur. Yani Zât ve sıfât-ı ilâhiyye bahsinin zikri ve esrâr-ı bülendin bahsi onda yoktur ki, evliyâ ve ulemâ onun cânibine feres-i himmetlerini yıldıralar. Makâmât-ı tebeddül ve inkıtâdan fenâ mertebesine varıncaya dek pâye pâye ve derece derece mülâkât-ı Hüdâ'ya erinceye dek zikr-i merâtib-i sülûk dahi yoktur. Bir menzilin ve herbir makâmın şerh ve haddi dahi yoktur ki, bir sâhib-i dil o *Mesnevî*'den bir ilimle yukarı uça." Bu cümle ta'n ve inkâr Hazret-i *Mesnevî*'nin şânına câhil ve onun esrârından gâfil olmayı iş'âr eyler. Eğer dîde-i hakîkat-binle nazar kılaydı cemi'-i ulûm olan evvel ve âhirini câmi' bir kitâb-ı mübîn ve esrâr-ı tenzîl-i rabbi'l-âlemîni hâvî bir tefsîr-i metîn görürdü ki fühûm-u âlem-i ulemâ onun ma'ânî-i şerifesini idrâk eylemekte hayrân kalmış ve ukul-u fühûlu 'urefâ onun esrâr-ı latîfesini bilmekte aczlerine itirâf kılmışlardır. Muhassal bunda nice mebâhis-i aklîyye ve naklîyye ve mesâil-i şer'iyye ve mer'iyye vardır ki, efhâm-ı ulemâ-i kirâm ona fâiz ve hâiz olmaz illâ efhâm-ı ilâhî ve ilhâm-ı rabbânî ile fâiz ve hâiz olur ve bu hadâik-i hakâikte o kadar maârif ve dakâyık vardır ki (gözün görmediği, kulağın işitmediği, insan kalbinin idrak etmediği şey) mefhûmu eğer onun hakkında dahi tabir olunsa câiz olur. Bu fakir ve zelilin bu şerh-i bî bedîlden tahrîr eylediği ol maârif-i kesîre ve hakâyık-ı celîleden ekall u kalîl bir enmûzeçtir ki eğer dîde-i insafla nazar olunursa kalîlden kesîre, cur'adan gadîre ve hufneden bedîr-i kebîre istidlâl olunur ve ta'n ve i'tirazdan rücû'

kılınır.”[459]

Ahmed Avni Konuk’ a göre Mevlânâ’nın vahdet-i vücud sırrını âşikâr söylemeyip kıssalar altına gizlemesi, Hallâc-ı Mansûr ve İbn Arabî’nin sırrı ifşâ etmesinden dolayı başlarına gelenlerden ötürüdür. Bu sebeple Mevlânâ bir çok fiilî saldırıdan emin olmuştur. Aksi takdirde Mevlânâ bir kassâsdan ibâret değildir. Kıssalarının tümü vahdet-i vücûda delâlet etmektedir. Mevlânâ “işaret söyleyici olan Mansur halk tarafından dar ağacına geldi. Benim esrarımın sertliğinden ve şiddetinden dolayı beni Hallac dar ağacına asar” demektedir.[460] Yani Mevlânâ hakikatleri apaçık söylemesi durumunda Hallâc’a yapılanın daha ötesine maruz kalabileceğinden hakikati nefsü’l-emirdeki hâliyle söylemeyip, fiiller seviyesinde tecellisini ifâde etmekle yetinir. Nitekim Mevlânâ’ya göre Şems-i Tebrîzî’nin başına gelenler aslında hakîkati Hallâc meşrebince ifşâ etmesinden kaynaklanır. Bundan dolayı Şems’in hakikatteki hâlini Çelebi Hüsâmeddin’e anlatmaktan imtinâ etmektedir.

Dolayısıyla Mevlânâ’nın tahkiye üslûbuna sâhip olmasındaki maksadlar iki kısma ayrılabilir: tarihsel maksad ve nefsü’l-emirdeki maksad. Tarihsel maksad iki kısma ayrılır: ilkinde ağyârı dikkâte alarak maksad tahakkuk eder, ikincisinde yârân dikkate alınır. Ağyâr dikkâte alındığında tahkiye söylemi, vahdet-i vücûda dair sırların ifâdesinden dolayı tarihî süreç içerisinde ifâde sahibinin önüne çıkan engellerden kurtulma yöntemidir.[461] Yârân dikkâte alındığında ise *Mesnevî*’nin ifâdelendirilme usûlü hakkında Ankaravi şöyle diyor: “nâ ehil ve nâ mahrem olanların hatırı kaymasın ve itikâdına halel gelmesin diye ekser kümmel olan evliya nikât-ı tevhidi pûşîde söylemişler ve sell-i seyf etmeyip, tîğ-i kelâmların ğılâf-ı emsâl-i ıstılâh içre setr eylemişlerdir. Yani ey salik sen ki vahdet-i vücud nüktelerine istidad ve fehm nisaib tutmayasın gerektir ki onun istina ve taallumine ikdam etmeyesin. Zira na müstaisin pes ba'de husuli'l-isti'dat bu nükteleri öğrenmeye ikdam kılasın.”[462] Nefsü’l-emirdeki maksad ise Mesnevî şâyet sâlikler için yazılmış bir ilm-i sülûk kitabı ise, sâliklerin tüm ahvâl ve fiillerini ihtivâ etmektedir. Sülûk amelleri ise ancak hikâye ile ifâdelendirilir. Zira hikâye fiilleri içeren bir edebî türdür. Hikâyeleri okuyan kimse, hikâye fiillerinin delâlet ettiği aklî hakikatleri kendi meşrebine göre anlayacaktır. Bu itibarla *Mesnevî* hikâye formunu kendisine

---

459 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 701-705.

460 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi,* I, 76-7.

461 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* III, 702;

462 İ. Ankaravî, *a.g.e.,* I, 177.

seçmekle tüm meşreb ve tavırları câmi‘ bir eser olmayı tercih etmiştir. Ankaravî'nin dediği tasavvufî mesâili makûlât seviyesinde okumak isteyenlerin de istekleri ile ef‘âl seviyesinde görmek isteyenlerin talepleri *Mesnevî*'de karşılanmaktadır.

Mevlânâ'ya göre ilâhî hakîkatleri temsîl ve tahkiye yöntemiyle ifâde etme peygamberlerin kârı olduğundan kemâl alâmetidir. Peygamberler davetlerinde geçmiş ümmetlere dair kıssalar anlattıkları gibi, peygâmbere tâbi olan evliyâ da bu yöntemi benimsemiştir. Ancak kıssa anlatmak ve aklî meseleyi misâllendirmek kolay bir iş olmayıp yetkinlik gerektirmektedir. Yetkinlikten kasıt maddî ve manevi keşf ve müşâhade sâhibi olmaktır. Mevlânâ şöyle demektedir: "Bu misâlleri düzüp koşmak, o tertemiz tapıya atfetmeye kalkışmak sizin haddiniz mi. Misâl getirmek Tanrı'nın bir de onun gizli ve âşikâr bilgisine delil olan kişinin hakkıdır. Sen herhangi bir şeyin sırrını ne bilirisn? Kafan kel iken saça, yüze ait nasıl misal getirebilirsin?" (III, b. 2785-8). Ankaravî misâl getirmeyi bir şeyin hakîkatinin âşikâr olması için sırlanması şeklinde tarif eder. Hakikatler sûretler vasıtasıyla ve/veya sûretlerde sırlanmaktadır. Sûretlerin bir diğer adı misâllerdir. Burada paradoksal bir durum vardır. Bir hakikat zuhûr etmek için misâllerle sırlanıp gizlenmektedir. Diğer bir tabirle bâtınî hakikat zâhirî sûretlerde zâhir olurken aynı zamanda bâtın olmaktadır. Zâhir ve bâtın birliği söz konusu olduğunda ise misâl ile hakîkat birbirini gerektirecek tarzda aralarında zorunlu ilişki vardır. Misâl söyleyen veya misâl okuyan kimse bu ilişki seviyelerini bilmekle mükelleftir. Misâl söylemek, misâlin hakîkatini ya da sûretin manasını bilmeyi istilzâm ettiği gibi, her hakikate vâkıf kimse misâl getirme kemâline de sâhip değildir. Mevlânâ bu konuda Musa ile istidlâlde bulunur. Musa peygamber olarak hakikate vâkıf iken, suretler âlemindeki misâl ya da sûretten hakikate itibâr edememiştir. Ankaravî'ye göre sûretten hakîkate geçmek zamanın Hızır'ına tâbi olmayı gerekli kılar.[463]

İsmail Ankaravî Mesnevî'nin ilk hikâyesi olan padişah-câriye kıssasında (35. beyit ile 246. beyit arasında yer alıp toplam 211 beyittir) geçen misâlî sûretlerin delâletlerini mâhiyet açısından şöyle belirler:

1. *padişah*: beden yaratılmadan önce hakikatte var olan insânî ruh. Din ve dünya mülkü onun varlığında vaz‘ olunmuştur.

2. *Padişahın askerleri*: insânî rûhun ilmi ve ameli kuvveleri.

3. *Padişahın atı*: Himmet ve azimet.

---

[463] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, III, 459-61.

4. *Padişahın atıyla avlanmaya gitmesi*: Rûhun marifet tahsîli için varlık mertebelerinde seyr ü sülûk yapması .

5. *Cariye*: nefs ya da hayvânî rûh.

6. *Padişahın cariyeyi satın alması*: insânî rûhun hayvânî rûha meyil ve muhabbet edip tasarrufu altına alması.

7. *Cariyenin hastalanması*: nefsin insânî rûhun gayrına muhabbet duyması sebebiyle cemâlinin gitmesi. Hakîki cemâl ancak insânî ruhla taalluk kesbettikten sonra ortaya çıkar. İnsanın ruhuyla irtibat kuramamasından dolayı her zaman muradının hasıl olmaması.

8. *Padişahın hekimleri toplaması*: Mukallid alimler ve müzevvir şeyhlerin toplanıp, nefsin ıslahına zâhirî tedbirlerle çaba sarfetmeleri.

9. *Hekimlerin inşallah dememesi*: Kibirlerinden ilahi iradeye boyun eğmemeleri.

10. *Cariyeye ilaç (sirkengübin vs.) vermeleri*: Hakiki müessirin Hak olmayıp, eşya olduğunu kabul etmeleri. Sadece tabiatın ya da fizik âlemin kabûlü.

10. *Hekimlerin acziyeti ve padişahın yalınayak mescide koşması*: Ruhun hal‘-i na‘leyn etmesi. Sâlikin cismâniyyet ve ruhâniyyetten, dünya ve ahiretten tecerrüd edip, mahv ve fenâ mertebesine ermesi.

11. *Padişâhın rüyada gördüğü pir*: hakiki mürşid.

12. *Saraydan pirin görülmesi*: ruhun seyr ü sülûku.

13. *Pirin hayal meyâl sureti*: mürşidin zahir yönünden suretinin olması, batın yönünden ise insanların gözünden gizli kalması. Hayal mertebesi.

14. *Padişah ile pirin birbirlerini tanımaları*: beden âlemine gelmeden evvel ruhlar aleminde ruhların ittihad ve itilafının bu dünyada aynen zuhûr etmesi.

15. *Padişahın piri kucaklaması*: tarikat ve hakikat ehlinin adabından olarak mu‘ânaka.

16. *Birbirlerinin el ve ayağını öpmek*: Meşâyih arasında bir tarikat rüknüdür ki, mahdûm ve mükerrem bir kimse seferden gelince, sâlik de onunla karşılaşsa elini ve yüzünü öper.

17. *Cariyenin hastalığı*: Aşk hastalığı. Nefsin âşık olması.

18. *Hastalığın tedavisi için sarayın boşaltılması*: Müridin zahiren ve batınen halvette bulunması. Nefs tezkiyesi.

19. *Pir olan tabibin soru sorması*: Mürşid ve mürebbi nefs hastalığına sahip olan müridin ruhanî ve cismanî taalluklarını açıklamasını ister ki, batıni hastalıklarını bilsin.

20. *Cariyenin dostlarını ve memleketini söylemesi*: Tarikat açısından müridin dostlarının ve onun makamında sakin olan yaranının mürşidinin katında isimlerini sayması ve böylelikle kimlerden haz aldığını söylemesi ve böylelikle mürşidin müridin haline vakıf olması. Marifet açısından tenezzül eden nefsin hatırlama yoluyla miraçta bulunması. Marifet hatırlamadır.

21. *Semerkand*: tabiat şehri.

22. *Câriyenin âşık olduğu kuyumcu*: nefsin sevgilisi olan beşeriyyet hevâsı.

23. *Padişahın tabibin tavsiyesini kabulü*: Kâmil mürşidden her ne ferman zâhir olursa müride lazım olan gönülden ona itaat edip, hiç bir şekilde muhâlefet etmemesi.

24. *Padişahın tabibin tavsiyesi üzerine Semerkand'a kuyumcunun getirilmesi üzerine elçiler göndermesi:* Nefs ya da hayvânî rûhun bedenî hevâ ile birleşmesi için ruhun beden üzerindeki tasarrufu. Tasarruf ruhun kuvveleri ile gerçekleşmesi.

25. *Kuyumcunun yoldan gelip tabibin onu padişaha götürmesi*: Mürşidin nefsin ıslâhı için hevâ ile tam bir mukârenet sağlaması için ruha emredip, ruh dahi nefsi bir kaç zaman hevâya tâbi' kılması.

26. *Kuyumcunun câriyenin yanına gelmesi*: beden ile nefsin ruh sayesinde tam bir şekilde birleşmesi.

27. *Kuyumcunun hastalıktan bitap düşen câriyeyi görünce hastalanması*: Kâmil mürşidin irşâdı vasıtasıyla nefsin hevâdan kurtulması. Mürşidin marifetullahı ihyâ kılıp, heva zail olup nefsin ruhun huzurunda muzmahil olması. Nefsin hevanın kabahatini görüp ve ondan usanıp ruh canibine gitmesi.

28. *Kuyumcunun zehirlenip ölmesi:* Mürşidin vasıtasıyla ruhun tam bir tasarrufla nefste gâlip olması ve nefsin hevanın tümünden tecrid olunarak mutmainne mertebesine ermesi.

29. *Câriyenin iyileşmesi*: Nefsin hevâya duyduğu mecâzî aşk hastalığından kurtulması.

30. *Mesaj:* "Diri ve hakîki aşk, ruhtadır. He anda goncadan daha daha taze olur durur. O dirinin aşkını seç ki bâkîdir ve canına can katan şaraptan sana sâkîlik eder. Onun aşkını seç ki bütün peygamberler, onun aşkıyla kuvvet ve kudret buldular, iş güç sahibi oldular. Sen "bize o padişahın huzuruna varmaya izin yoktur" deme. Kerim olan kişilere hiçbir iş güç değildir." (I, b. 218-221)[464]

Mesnevî, daha genel metafiziksel ve ahlâkî müşâhedelerin serpiştirilmiş olduğu hikâyelerin sarmal bir şekilde dizildiği zincirden oluşur. Hikâyeler yaygın bir şekilde bilinen hikâyelerdir. Biçim olarak bu durumda Kur'ân'a benzemektedir. Kur'ân'da olduğu gibi, *Mesnevî'*yi canlı tutan sadece kelimelerin belîğ olması değil, hikâyelerin belli sıralarla verilip belli anlamları taşımalarının sağlanmasıdır. Hikâyeler hiyerarşik açıdan üç düzeyde nakledilirler: lafzî, tasavvufî ve hakîkî/metafiziksel seviye. Görünen lafzî düzey hikâyenin doğrudan anlatılmasıdır. Fakat bunun tâlî derecede bırakılması öyle bir seviyede olur ki, hikâye önceden bilinmiyorsa takip oldukça zorlaşır. İkinci seviyede ise genelde manevî ve ahlâkî ibret verme maksadı güdülür.

I. cilddeki (3721. beyitten başlar) Hz. Ali'nin yüzüne kâfirin tükürmesi hikâyesi özelinde bu üç seviye şöyle tahakkuk eder: Hz. Ali kendisiyle mücâdele eden kâfir yüzüne tükürünce mücâhedeyi bırakır. Burada verilen ders, bir velînin nefsinden kaynaklanan öfkesinin kendi amelini yönlendirmesine müsaade etmeyeceğini göstermektir. Hz. Ali kâfirin yüzüne tükürmesine karşılık kendi içinde artan öfkeyi hissedince savaşı kesmiştir. Hz. Ali kâfire şöyle seslenir: "sen benim yüzüme tükürünce nefsimin asıl hâli ortaya çıktı ve terbiye olunmuş hâlim kayboldu." Kâfir Hz. Ali'nin nefsine hâkimiyeti karşısında müslüman olur. Bu seviyede sâlikin takınması gereken edebe dikkat çekilerek tasavvufî bir ders verilmiştir.

Ancak Mevlânâ hikâyeyi bu seviyede bırakmaz. Mevcûdâtın evvelî ve nihâî münâsebetlerini ifâde eden metafizik denilen düzeyi de söz konusu eder. böylece hikâyenin başka bir yerinde Hz. Ali kâfire insan ruhunun manevî bir âlem içindeki yeri üzerine açıklamalarda bulunur. Hz. Ali'nin savaşmayı bırakması böylece doğrudan kendini dengeleme ameliyyesi olmakla kalmaz; daha ziyâde savaşta kendisini yönlendiren şeyin nefsânî öfke olmadığını gösteren sembolik bir hareket hâline de gelir.

---

[464] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 56-95.

Tamamıyla Allah'a teslimiyet sonucu ortaya çıkan kendi bâtınî durumunu açıklayarak Hz. Ali rakibine " Özgür olduğuma göre, öfke beni nasıl bağlayabilir. Burada Allah tarafından verilen sıfatlardan başka bir şey yoktur. Sen de gel" der. Dolayısıyla hikâyenin yerdiği şey sadece öfke ve hiddet değildir. Allah'tan gelmeyen her tür iyi yahut kötü vasıf yerilmektedir. Hikâyelerde tasavvufî ders ile metafiziksel dersleri birbirinden doğrudan ayırt etmek pek kolay değildir. Zira ilk çağrışım ahlâkî boyuttadır. İlk seviyede ya da çağrışımda kalınması meselenin mahiyetini ortaya koyan hakikat seviyesine yükselmeyi temin etmez. Burada Mevlânâ araya girererek mesaj beyitleri dediğimiz hakikat seviyesinde meseleyi ifâde eder. Hikâye söz konusu edildiğinde öfke bir günah ya da kötü sıfatlı amel olduğu için, sıfatın mercii olan beşeri zattan kaynaklanması sebebiyle yerilir. Dolayısıyla aşılması gerekmektedir.

Hikâyenin sûreti hikâyenin maksadını da belirler. Mevlânâ kendi genel yorumu ve hikâyelerdeki karakterlerin konuşmaları arasında kesin bir ayrıma gitmemektedir. Yani Mevlânâ sıklıkla hikâyedeki karakterin kelâmından kelâmın asıl sâhibi olan mütekellime geçiş yaparak hikâyede sürekliliği sağlar. Ankaravî bu üslûba "üslûb-i hakîm" demektedir: "Üslûb-ı hakîm odur ki, bir âlim kimse bir nice leîme irşâd ve nasîhat kılıdığında imhâz-ı nush için onların mâbeynine kendini idhâl eyleyip, nasihati evvelâ kendi nefsine söyleyip onlara ta'rîz eyleye ve o kavme bu üslûb üzere kelâm-ı hikmet-âmizi söyleye. Hazret-i Mevlânâ bu kâideyi Hazret-i Mesnevî'de çok mahalde icrâ ederler. Ta ki buradan malûm ola."[465] Hakîm üslûbunun çoğunlukla tatbik edildiği beyitler mesaj beyitleridir. Bu tür beyitleri bir şerh yardımı olmaksızın tespit etmek oldukça zordur. Dolayısıyla modern mütercim karakterin kelâmı ile Mevlânâ'nın kelâmını tırnak içinde vermek istediğinde hangisi karakterin sözü hangisi Mevlânâ'nın olduğunda karar vermekte zorlanmaktadır.[466] Hatta hikâyede kimin konuştuğu açık bile olsa, bu kişiy, hikâyedeki bir karakterin rolünü sunmaktan çok, belli bir metafizik durumu temsil etme vazifesi verilir. Bu önermeye dayanarak Hz. Ali hikâyesi ele alındığında, hikâyedeki münkir Hz. Ali'ye "bütün varlığı akıl ve göz olan kişi" diye hitâb eder.[467] Böylelikle münkirin Hz. Ali'nin tavrı karşısında normalde hayret (ilk hayret) hâlinde kalması beklenirken, münkir hakikati ifâde eden bir kişi olarak karşımıza çıkar. Bu

[465] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 41.

[466] Mesnevî'nin en son mütercimlerinden Adnan Karaismailoğlu tercümesinin diğerlerinden ayrıldığı hususiyetin bu konuda olduğunu iddia etmektedir. Ancak böylesi bir iddianın layıkıyla tatbiki oldukça güçtür. Zira kelâmın tezâhür ettiği tüm seviyelerine marifet sahibi olmayı gerektirmektedir.

[467] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 674.

itibarla Mevlânâ hikâyelerde iyi veya kötü vasıflı her türlü karaktere hakikati söyletmektedir. Zira Hak hayrdan şer, şerden hayr çıkarmaya kâdirdir. Değerler nisbîdir. Ancak değerlerin nisbî olması mutlak anlamda değerin bir hükmü olmadığı anlamına gelmemektedir. Mesele nisbet bağlantısı kâmilen kurmaktadır. Kâmil bir irtibat ya da tam bir münâsebet tesis edildiğinde amelin değeri ilm-i ilâhideki hâliyle keşfedilebilir. Mevlânâ bir amelin açıklanmasını değil, hakikatin ta kendisini arayan ile hakikati bulmuş biri arasında manevi bir ilişki tesis ederek, her ikisinden hakikatin müsâdeme-i efkâr ile tahakkuk etmesini sağlar. Hakikatin şu veya bu şekilde görünmesi önemli değildir. Görünüşün değeri hakikate ulaştırdığı ölçüdedir.[468]

Hikâyelerde tasavvufî seviyede verilen derslerin ötesindeki metafizik gerçekliğe işâret etmek amacıyla hikâyeler birbiri içine tedâhül etmektedir. Her bir asıl hikâye diğeri ile kesilmektedir. Fakat bu, bir hikâyedeki karakterin ikinci bir hikâyeyi anlattığı *Binbir Gece Masalları* tarzında değil, daha ziyâde ek hikâyeler asıl konuyu bir başka seviyede açan ve akılda tutulması gereken bir yorum sundukları içindir. Bazen ilk hikâyenin sonucu takip eden bir hikâyenin ortasına dâhil edilir. Hz. Ali hikâyesine bir hikâye ve bir mesaj beyitleri derlemesi dâhil edilir. ilki “âdem’in İblisin sapıklığına şaşması ve ululanması” (I, b. 3894-3923) hikâyesi ile sağlanırken; ikincisi “Hz. Peygamber’in Mekke’yi fethetmesinin dünya mülkü kaygısıyla değil, Hakk’ın emriyle olması” (I, b. 3948-3974) beyitleridir. Böylesi bir durumda ilk hikâye (ikinci hikâyenin uyandırdığı etkiyle uyum hâlinde) onun diğer kısımlarından tamamen farklı bir anlam da taşıyabilir. Böylece ilk hikâyeye ikinci hikâye ile getirilen gizli bir bağlantı (fasl kâidesi) aracılığıyla, hiç beklenmedik bir açıklama verilir.

Dolayısıyla *Mesnevî’*nin en önemli özelliği İbn Arabî’nin ifâde ettiği gibi her şeyi her şeyle irtibat içine sokmaktır. Ancak bu irtibatlar sayesinde mevzûnun kavranması açıklığa kavuşur. Kurulan tüm irtibatlar nihâî planda Allah’a yöneltmek içindir. Mesnevî’nin bu sebeple manasını tüketmek pek mümkün değildir.

Mesnevî’deki mananın tüketilememesi üslûbuyla doğru orantılıdır. Mesnevî metnine nihâî planda yapısal bir yaklaşım mümkün değildir.[469] Bu bakımdan şâyet Batı

---

[468] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 681-3.

[469] Londra’daki Âyetullah Hûyî Vakfının kurduğu İslamic Center Of England’ın düzenlediği *İnternational Conference on Mawlawi Rumi* (25-26 January 2002)’de sunduğu bir tebliğde İranlı araştırmacı Seyyid Safawi *Mesnevî*’ye yapısal (constructive) bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşıma göre *Mesnevî* metni yapısal bir bütündür. Bu yapı aynı zamanda metindeki şifreyi deşifre etmektedir. Safavî bu deşifre yöntemini Kabalistik metinlere tatbik edilen yöntemden ödünç almaktadır. University of London SOAS’ta üç yıllık bir proje sonucunda elde edilen verilere göre hikâyeler birbiriyleriyle yapısal olarak

dünyasının en önemli mesnevîsi olan Dante'nin *İlâhî Komedya'*sıyla bir karşılaştırma da bulunursak tersi bir mâhiyet arz eder. Dante'nin eseri sâbit ve kapalı bir yapısı olan dağ ya da piramit gibidir. Aşağıdaki yamaçlardan saptığınız her patika sizi daha yukarılara götürür. Yola devam ettikçe dağın bütün şekli sizin için gittikçe daha belirginleşir. Sonunda zirvede belli bir sıraya göre sergilenen bütün ortaya çıkar. Dante'nin son mısraı öz hâlinde tüm şiiri kapsamaktadır. *Mesnevî* ise şifâhî yöntemle söylendiğinden akan bir nehir misâlidir. Nehirde yüzerken her şeyle (meselâ akıntılar, havuzcuklar, kasabalar, çiftlik evleri, ormanlar, bağlar vs.) karşılaşmak mümkündür. Nehirin ve dolayısıyla yüzmenin her hangi bir sonu yoktur. nehir yüzücüyü yüzme kabiliyeti oranında nereye sürüklerse, yüzücü oraya gider. Bununla beraber nehrin her bir noktasında bütün zımnen bulunmaktadır. Ankaravî'nin şerh ya da tahkîki her bir beytin anlam seviyelerini bütünü gözeterek gerçekleştirilmesi Mesnevî'nin üslûbuna imtisâlendir. *Mesnevî*'de bir mevzû ilgi odağı olarak sunulurken diğer mevzûlar en azından kelimelerde ya da anlatımda gizli olup, Kur'ân'da da olduğu gibi tesâdüfî irtibatlar ya da delâletler ikinci derecede açıklamalar ve bütüne eklenen hikâyelerle verilir. Böylece Mevlânâ hiçbir zaman bir mevzûun nihâî planda tahlîl yoluyla soyutlanmasına imkân tanımaz. Dolayısıyla *Mesnevî* hitâbına muhâtab olanın nehirde yıkanabildiği oranda yıkanması, hitâbın gereğiyle amel ederek seyr ü sülûkta bulunması gerekir.[470]

Bununla birlikte *Mesnevî*'de bir yapı öngörülecekse bu yapı iki bölümden meydana gelir: İlk 18 beyit ve *Mesnevî*'nin geri kalanı. İlk 18 beyit *Mesnevî*'nin geri kalan bütününe mevzû açısından bir işâret olmak üzere, *Mesnevî*'nin özü kabul edilebilir.

---

gizemli bir şekilde bağlantılıdır. İlk hikâye son hikâye ile, ikinci hikâye sondan bir önceki hikâye ile paralel (synomatic) ilişki içindedir. Bu ilişki ile hikâyeler kendilerini izhâr etmektedirler. Ancak bu ilişki biçimi sınırlı bir biçimdedir ve yapının unsurları arasında gedikler ortaya çıkmaktadır. Mesnevî'deki mananın anlaşılmasında böylesi bir yöntem tatbik etmek, Mesnevî'nin hem üslûbunu hem de manasını sınırlamak anlamına gelir ki, yöntemin tatbikinin zorlaştığı yerlerde mananın da buharlaşması söz konusu olur. Oysa Mesnevî'deki mananın bir kalıp içine sıkıştırılması itibarın sonsuzluğuna da halel getirecektir. Bunun aksine Mesnevî'nin şifâhî (oral) bir yöntemle dile getirildiği gerçeğini kabul etme, Mesnevî'yi bir kitap (book) ve metin (text) şeklinde görmemeyi de beraberinde getirir. Mesnevî'nin kelâm-ı ilâhî olması onun tasannu ile bir yapı içinde ele alınmamasını intâç etmektedir. Bununla birlikte yapısal yaklaşım metindeki anlamın bir şekilde kavranmasında sınırlı bir açıklayıcılığa da sâhiptir.

[470] M. G. S. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, İstanbul 1993, II, 268-271.

3.5. İsmail Ankaravî'nin İlk 18 Beyit Şerhi (*Fâtihu'l-ebyât*) ve Tahkîk tavrı (Şem'î ve Ankaravî)

3.5.1. İlk 18 beyit ve delâleti

Mevlânâ tarafından bizzat kaleme alınan ve *Mesnevî*'nin fâtihâsı ve hülâsâsı kabul edilen ilk 18 beytin ve buna dayanarak 18 rakamının Mevlevîler arasında sembolik bir değeri vardır. Bazı şârihler yalnızca ilk 18 beyti (Ağazâde Mehmed Dede (ö. 1063/1652)[471], Kerküklü Abdurrahman Hâlis Efendi (ö. 1858), Bağdatlı Âsım (ö. 1887), Mehmed Emin[472], İhsan Mahvî[473], Selçuk Eraydın[474]); bazısı dibâce ile birlikte ilk 18 beyti (Rızâeddin Remzî er-Rufâî (ö. 1911)[475]) şerh etmekle yetinmişlerdir. Bu kifâyetin sebebi, ilk 18 beytin *Mesnevî*'ye küllî bir bakışı muhtevî olmasıdır.

İsmail Ankaravî daha önce zikredildiği üzere sırasıyla *Minhâcu'l-fukarâ*'nın, *Câmi'u'l-âyât'*ın, *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî'*nin ve ilk dibâcenin Arapça şerhi olan *Sîmâtü'l-mûkinîn'*in yazımı tamamlandıktan sonra *Fatihu'l-ebyât* adında müstakillen Türkçe ilk 18 beyit şerhini kaleme almış, dervişlerin talebi üzerine *Simât*'ı Türkçe'ye çevirip ilâveler yaptıktan sonra *Mesnevî'*nin tümünün şerhine yönelmiştir.[476]

Ankaravî'nin dibâcede önce ilk 18 beyti şerh etmesi, birincisi Mevlânâ'nın ilk 18 beyti en önce yazıp Çelebi Hüsâmeddin'e sunması, ikincisi Mesnevî'nin muhtevâsına mücmelen işâret etmesi sebebiyledir. Nitekim tüm şârihler şerhlerinde işleyecekleri tasavvufî düşünceyi ilk 18 beyitte öz bir biçimde ifâde etmektedirler. Bu bakımdan ilk 18 beyit şerhleri şârihin sâhip olduğu tavrı anlamak açısından en önemli metinlerdir. Şerh böyle olduğu gibi şerhe konu olan ilk 18 beyit te (hejde ebyât) Mevlânâ açısından aynı öneme sahiptir. Mevlânâ bu beyitlerde *Mesnevî'*de tafsil edeceği sûfî düşüncesinin aslını ortaya koymuştur. Şârihler geri kalan Mesnevî'nin tümünü ilk 18 beytin tefsiri ya da şerhi şeklinde nitelemişlerdir. İlk 18 beytin Mesnevî yapısının dayandığı zirve ve hakikat olması aynı zamanda diğer tüm beyitlerde mündemiç olan manaların sırrı şeklinde görülmesine sebep olmuştur. İlk 18 beyitteki muhtevâ açısından sırriyyet muhtevanın 18

---

[471] Necip Fâzıl Duru, "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi", *Tasavvuf,* XI, 151-175.

[472] A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu,* 198.

[473] İbnü'l-emin Mahmud Kemâl İnan, *Son Asır Türk Şâirleri,* II, 688.

[474] Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* İstanbul 1994, 495-500.

[475] Şener Demirel, "Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rifaî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi", *Tasavvuf,* XIV, 591-629.

[476] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* 2.

rakamıyla sınırlanmasına da teşmil edilmiştir. Bu itibarla 18 rakamı Mevlevîlikte kutsal kabul edilmiştir.

Mevlevîlerde sayının kutsallığı dokuz ve katları şeklinde itibara alınmaktadır. Bu itibarın temelinde akl-ı küll ile nefs-i küllün dokuz kat feleği îcâd ettirmesine dayanır. Feleklerin hareketiyle dört unsur oluşmuş, böylece hepsi birden 18 sayısıyla kodlanan kâinat tasavvurunu şekillendirmiştir.[477] Erkân söz konusu olduğunda Mevlevilikte yapılan işler 18 sayısı gözetilerek tatbik edilmiştir. Meselâ, semâ'ya katılan semâzenlerin sayısı dokuz veya katları olmalıdır. Kapıdan geçen derviş 18 gün hücresinde kapalı kalır; tarîkate yeni sülûk etmiş bir can, ilk 18 gün üstünde getirdiği elbiseleriyle çeşitli hizmetlerde çalışır; hayderî cübbesinin yakasına, göğüs hizasına kadar inen ve istivâ denen iki parmak eninde dokuz ve onsekiz sıra makine dikişi çekilir; tekbir edilen sikke Mevlânâ'nın sandukası altında 18 gün kaldıktan sonra başa giyilir; cezalandırmada bile küstahın arkasına hafif darbelerle dokuz veya 18 değnek vurulurdu. Herhangi bir yoksula, bir dergâha, bir dervişe niyaz olarak 18 kuruş, 18 lira gibi verilen para daima dokuz ve katları gözetilerek verilir; derviş binbir gün çile çıkardıktan sonra hücre sahibi olur; hücrede 18 gün hücre çilesi çıkarılır. Hücre çilesi çıkarmayan fakat şeyh olan kişi de Konya'ya gider, Mevlânâ dergahında 18 gün hizmet eder; ondan sonra kendisine hilâfetnâme verilirdi.[478]

İsmail Ankaravî'nin yerine postnişin olan "Ebu'l-fukarâ" lakâbıyla şöhret olan Âdem Dede, bahşişleri ile mümtâz olmuştu. Bu açıdan insanların bir kısmı bunu onun tasarrufu simgeleyen kimyâsına, kimi kerâmetine reylerince yorarlardı. Hatta IV. Murad bir gün kendisini bütün fukarâsıyla saraya davet ettiğinde, *Mesnevî* kırâati ve semâ'dan sonra pâdişâh kendisine 100 dinar atiyye verir. Durumu hemen kavrayan Adem Dede, Mevlevî dervişlerinin âdet-i vechiyle verdikleri bahşiş mikdarı olan 18 adedini tecavüz etmemiştir.

3.5.2. İlk 18 beyte giriş: (Varlık ve mertebeleri)

İlk 18 beyit *Mesnevî*'deki Mevlânâ düşüncesinin çerçevesini vermesi açısından oldukça önemlidir. Bunun için şârihler şerhlerinde büyük bir mahâret ve dikkat göstermeğe çalışmışlardır. Ankaravî 18 beyti sistematik bir bütün olarak görür. Beyitler

---

477 İ.Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 623, 679; II, 46.

478 A. Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi,* I, 28-30; Ekrem Işın, "Sembolizm ve Tasavvufî Hayat", *Hoş Gör Yâ Hû, Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller Nesneler*, İstanbul 1999, 9-10.

arasında bağlantılar kurarak konu bütünlüğü sağlamaya çabalar. Her beyit şerhinden sonra diğer beyitteki kavramsal örgüye fasl kâidesi uyarınca okuyucuyu hazırlar ve beyit şerhi sonunda ya da bir sonraki beytin başında temel temayı ifâde eder. Ankaravî'nin şerh usûlü tahkîk tavrının bir gereğidir. Tahkîk merâtib gözetilerek gerçekleştiğinden ilk 18 beyit merâtibe tâbî tutulur. Nitekim Ankaravî'nin ilk 18 neyit şerhinin dîbâcesi Fütûhât'ın ilk cümlesiyle paralellik gösterir:

بسم من أوجد الأشياء من عدم وعدم بمعنى الكاف والنون *فجعلها مثنويا صوريا كان أو معنويا ما كان وما يكون كما أخبر سبحانه و تعالى في كتابه المكنون *ومن كل شيئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون *[479]سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون *[480]وأصلي على نبيه محمد سيدنا الكونين ومفخر الثقلين وإمام القبلتين ما إختلف الملوان وما كرر الجديدان وما ذكر الله الذاكرون *وغفل عن ذكره الغافلون *وعلى آله و أصحابه الطاهرين وأوليائه الوارثين الذين هم في سماء شرعه كالنجوم مضيئون *وعلى العالمين العاملين والصالحين السالكين الذين هم من أنوارهم يتفيئون وعلى آثارهم مقتدون *أما بعد *حمدا لله العلي الكبير *والصلاة على نبيه البشير النذير*

[Eşyâyı yokluktan ve kâf ve nûn anlamındaki yokluktan var edenin adıyla. O eşyayı, hem surete bürünmüş, hem de olmuş ve olacak manevi şekilde mesnevî/karşıt-çift kıldı. Nitekim Allah Sübhânehû ve Teâlâ sırlı Kitabında buyurur ki: "Her şeyi çift çift yarattık ki, anlayabileseniz", "Toprağın verdiği her türlü üründe, insanların bizzat kendilerinde ve hakkında henüz bilgi sahibi olmadıkları şeylerde karşıt-çiftleri yaratan Allah ne yücedir." Salât, gece ve gündüz birbiri ardınca değiştikçe, iki yeni tekerrür ettikçe, Allah'ı zikredenler zikirlerine devam ettikçe, onu zikretmeden gafil olanlar gaflete daldığı müddetçe, Allah'ın peygamberi, iki alemin efendisi, insanların ve cinlerin övüncü, iki kıblenin imâmı Muhammed'e, Muhammed'in ailesine, tertemiz ashâbına, aydınlatan yıldızlar misali şeriat semâsında bulunan Peygamber varisi evliyâya, ilimleriyle amel eden âlimlere, evliyânın nurları altında gölgelenen ve izlerinden giden sülûk ehli salihlere olsun. Hamd, yüce ve en büyük Allaha'dır. Salât, O'nun müjdeleyen ve sakındıran peygamberinedir.]

Genel olarak Ankaravî'ye göre *Fâtihu'l-ebyât*'ın konusu hakîkat-ı muhammediyye mertebesinden başlayıp insan-ı kâmilde son bulan varlık mertebelerinde varlığın görünüş keyfiyeti ve seyridir. Ankaravî'ye göre 19. beyitten başlayan Mesnevî'nin tümü tasavvufî anlam seviyesi ise ilk 18 beyit hakîkî anlam seviyesindedir.

---

479 Zâriyât/ 49. "Her şeyi çift çift yarattık ki, anlayabileseniz"

480 Yâsîn/36. "Toprağın verdiği her türlü üründe, insanların bizzat kendilerinde ve hakkında henüz bilgi sahibi olmadıkları şeylerde karşıt-çiftleri yaratan Allah ne yücedir."

Diğer bir tabirle Mesnevî'deki tüm tasavvufî konuların mevzû'u aslîsi ya da hakikati bu beyitlerde mündemiçtir. Bu itibarla Ankaravî, ilm-i hakîkî ya da ilm-i ilâhînin mevzûunu teşkil eden Varlık ve Varlığın zuhûru anlayışına ilk 18 beyit şerhinde işâret ettiğinden, buna dair konular Mesnevî'nin diğer yerlerinde geçtiğinde *Fâtihu'l-ebyât'a* referans verir. Ankaravî Varlık ve mertebeleri konusunu toplu ve sistematik şekilde Tâiyye kasîdesinin girişinde bulunan "makâsıd" bölümünde vermektedir. Dolayısıyla "makâsıd"ı *Fâtihu'l-ebyât'ın* mukaddimesi olarak görmek mümkündür.

Ankaravî ilk 18 beytin anlaşılması için Varlık ve mertebeleri konusunun kavranmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular. Aynı vurguyu daha önce Osmanlı şârihlerinden Şem'î de yapmıştır. Ancak şârih bu anlayışını Ankaravî kadar lâyıkıyla yerine getirmemiştir denilebilir. Sürûrî ise böyle bir idrak seviyesinden uzaktır. Dolayısıyla bu kısımda Ankaravî şerhi ile Şem'î şerhi karşılaştırılacaktır. İlk 18 beyit özelinde yapılan bu karşılaştırma, Ankaravî ile Şem'î'nin Mesnevî'deki manayı idrak mertebelerini göstermesi açısından da oldukça açıklayıcı olacaktır.

Şem'î hazerât-ı hamse ve/veya sitteyi şöyle izah eder: "ıstılâhât-ı meşâyihten hazerât-ı hamse derler, evvelâ o beyân olunmak lâzım gelir ki *Mesnevî*'ye şurû' olundukta maksûd ne idiği suhûletle rûşen ve zâhir ola. Malûm ola ki, merâtib-i külliyye altıdır. Beşine hazerât-ı hamsedir ki, altıncısına mertebe-i câmi'a derler. Mertebe-i ûlânın nâmı "gayb-ı mugayyeb"dir ki ona "gayb-ı evvel" ve "ta'ayyun-i evvel" dahi derler.[481] Mertebe-i sâniyeye "gayb-ı sânî" ve ta'ayyun-i sânî" derler.[482] Mertebe-i sâliseye "mertebe-i ervâh" derler.[483] Mertebe-i râbia'ya "âlem-i misâl" derler.[484] Mertebe-i hâmisaya "alem-i ecsâm" derler.[485] Hazerât-ı hamse bu zikrolunan beşinin ismidir. Mertebe-i sâdise "cihet-i câmi'a" derler ki, insân-ı kâmilin hakikatidir. Zira berzahiyyet itibariyle cemi'-i merâtibe câmi'dir. Ve malûm ola ki nev'-i insan 3 kısımdır: Birisi şu tâifedir ki, bu âlem-i kevn u fesâda geleliden beri vatan-ı aslîye muhabbeti o cânibe meyl ve rağbeti bir nefes hatırlarından cüdâ olmaz. Enbiyâ ve evliyâ gibi ney iştibâh hülâsa-i mevcûdât ve güzide-i kâinâtdır. Kısm-ı sânî şu tâifedir ki telezzüz-i cismânî ve zevk-i nefsânîye ferîfte olup bu harâb-ı âbâdın seri'u'z-zevâl idiğinden gaflet edip, muhabbet-i

481 I. Mertebeye "mertebe-i 'indiyyet-i ahadiyyet" de derler ki ta'ayünâtın mebdeidir.

482 II. Mertebeye "mertebe-i ilmiyye-i ilâhiyye" de derler ki a'yân-ı sâbitenin karargâhıdır.

483 III. Mertebeye "âlem-i ceberût dahi derler ki mücerred ruhların karar edecek yeridir.

484 IV. Mertebeye "âlem-i melekût" ta derler ki, eşyâ-i kevniyye-i latife-i vücûd yoludur ki cismânî değil.

485 V. Mertebe "âlem-i ecsâm" derler ki bunda eşyâ-i kevniyye-i kesife-i mürekkebe-i vücud yoludur ki teb'îz ve tecziyeye ve hark ve iltiyâma kâbil, buna "nâsût" dahi derler.

dünya gururuyla vatan-ı aslîden gâfil olup bu âlem-i nâsûtun tevattun ve ikâmetine meşgûl oldular. Lakin vaaz ve nasihatle intibah ve rif'at kesb edip gafletten ârî olup o cânibi yâd ve kıyâmete itikâd ederler. Bunlar zümre-i erbâb-ı imandır. Hakikatte vaaz ve nasihat bu tâife içindir. Kısm-ı sâlis şu taifedir ki vatan-ı aslî ve âlem-i hakîkîden bi'l-külliyye gâfiller ve haşr ve neşre dahi münkirlerdir. Bu tâife ashab-ı küfr ve tuğyândır ki hayvanlardan daha aşağı olanlar bunlardır."[486]

İsmail Ankaravî Varlık ve mertebeleri anlayışını sistematik bir biçimde Tâiyye kasidesi şerhinin "makâsıd" adlı mukaddimesinde ortaya koymaktadır. İlk üç "maksad", varlık, isim ve sıfatlar meselesi ile varlık mertebelerine dairdir.[487] Ankaravî de Şem'î gibi varlık mertebelerini altılı tasnife tabi tutar.

3.5.2.1. Varlık:

Gerçekte Vücûd/Varlık, hâricî ve zihnî mevcûd/varlıktan başka bir şeydir. Zira bu ikisi, sadece Varlıkın türlerinden biridir. Varlık kendisi olmak bakımından bir şey şartıyla olmayandır (lâ bi şart-ı şey'). Yani mutlaklık ve mukayyedlik ile sınırlanmaksızın; cüz'î-küllî, âm ve hâs nitelikleri verilmeksizin.[488] Çünkü bu nitelikleri vermek ancak mertebeler ve makamlar söz konusu olduğunda gerekir. Dolayısıyla Varlık, mertebelere göre küllî-cüz'î, mutlak-mukayyed, âm-hâs varlık olur. Bu sûretle de varlığa ahad (bir) ve kesir (çok) denilir. Bu minvâl üzere, muteber olan mertebeye sırf Zat, ahadiyyet makamı, hakikatler hakikati, künh-ü zat, gayb-ı hüviyyet, gaybın gaybı, tüm bâtınların bâtını, mutlak hüviyyet denir. Bu mertebe lâ-taayyün mertebesi olduğu için, kendine ve başkasına vahdet, varlığın zorunluluğu, başlangıç olmaklık, sudûr, bilgiye konu olmaklık gibi hükümlerle mahkûm değildir. Zira bunların tümü, bir taayyün yani belirlenme ve takayyud yani sınırlanma gerektirir. Şüphe yok ki, her bir taayünü önceleyen bir la-taayün vardır. Bu mertebe la-taayyün olması itibariyle mutlak meçhuldür ve her hangi bir şekilde bilginin konusu değildir. Tahayyül, vehim, akıl ve fehmin zât mertbesine taallukları yoktur. Sadreddin Konevi *Miftâhu'l-gayb*'da der ki: Mutlak Zâtın mutlak meçhûl olması, mazharların, mertebelerin ve taayyünlerin olmaması sebebiyle bilginin imkansızlığından ibarettir. Zira bu tür bir haysiyyete göre Allah ile "şey" ya da

---

486 Şem'i, *Şerh-i Mesnevî,* Sül. Ktp. Halet Ef. 334, 1b-7a.

487 İsmail Ankaravî'nin Varlık ve mertebeleri anlayışı müstakil bir çalışma konusu olacağından, bu başlık altında mesâili tartışmaktan çok Ankaravî'nin vaz' ettiği şekilde konuya kısaca temas edilecektir.

488 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* 160-1.

eşyâ arasında her hangi bir münâsebet yoktur. Münâsebet olmayınca da, her hangi bir kimsenin malûmu değildir Dolayısıyla bu konuya dalmak, hâsılı tahsil, faydasız ve batıl bir şeydir.[489]

Ancak bu, bir şey şartıyla (bi-şart-ı şey) hakikat-i vahide ve ayn-i ahadiyyet itibar olunursa, yani tüm isim ve sıfatlar şartıyla muteber olsa, bu mertebeye ulûhiyyet veya ahadiyyet mertebesi derler. Ahadiyyet ile vâhidiyyet mertebeleri arasında fark vardır. Ahadiyyet mertebesinde isim ve sıfatlardan bir şey itibar olunmaz, zira sırf Zâttır. Vâhidiyyet mertebesinde ise isim ve sıfatlar sonuçlarıyla beraber itibar olunur. Hayy, ilim, irade, kudret vb. Tüm sıfatlar mertebesi Zâtın aynıdır. Zira bu mertebede, sıfat-mevsûf, isim-müsemmâ ayrımı yoktur, ancak Zât vardır. İkinci mertebede ise sıfat-mevsûf, isim-müsemmâ taayyün edip, ilahi hakikatlerin bazısı bazısından temeyyüz eder. Ancak kesretin zuhûra, vahdetin Zâta her hangi bir şekilde halel vermesi söz konusu değildir. Zira Hakk'ın imtiyâzı, Zâtıyla ve sıfatlarıyladır. Zâtın taayünü ile değildir ki, halel versin. Zira hakikatte Vücûda muğâyir bir başka şey yoktur, Vücûd birdir ve Hak'tan ibârettir. Dolayısıyla imtiyâz ve mütemeyyiz gerçekte söz konusu değildir. Zatın vahdeti, kesrete mukâbil olan vahdet gibi değildir. Bu vahdet, evvel, âhir, zâhir, bâtın hükmüyle eşyanın, zıtların ve kesretin 'aynı, diğer bir tabirle hakikatidir. Vâhidiyyet mertebesine, isimlerin mazharlarına feyz vermesi hasebiyle rubûbiyyet mertebesi denir. Bu mertebeye, ilmî sûretlerin sâbitliği şartıyla bakılırsa bâtın isminin mertebesi olarak adlandırılır. Sâbit 'aynların (a'yân-ı sâbite) Rabbi, alîm ismidir. Şayet sadece küllî şeyler şartıyla itibar edilirse, Rahmân isminin mertebesidir ki, ilk aklın Rabbidir. İlk akıl ise, hakîkat-i muhammediyye, kaza levhi, ümmü'l-kitab ve kalem-i a'lâ diye isimlendirilir. Bu mertebede küllîler ve küllilerinden ayrılan cüz'îler tafsilen itibara alınırsa Rahim isminin mertebesidir ki, küllî nefsin Rabbi mertebesidir. Küllî nefse, levh-i kader, levh-i mahfûz ve de kitab-ı mübin denir. Şayet mertebe, cüz'î sûretlerin tağayyür ve tebdili şartıyla itibara alınırsa, bu mertebeye ism-i mahv ve mümît ve muhyî ve müsbit mertebesi denir ki, nefs-i muntabi'anın Rabbi mertebesidir. Küllî cisimdeki nefs-i muntabi'aya levh-i mahv ve isbât denir. Şayet mertebe, ruhani ve cismani sûretlere kâbil olması derecesinden itibara alınırsa, kâbil isminin mertebesidir ki, küllî heyûlanın Rabbi mertebesidir. Külli heyûlaya ise kitab-ı masdûr ve rikk-i menşûr denirr. Şayet mertebe, tesir olduğu açıdan itibara alınırsa fâil, mûcid, hâlik isminin mertebesi olur ki, küllî tabiatın Rabbi mertebesidir. Eğer mertebe, mahsûs ve meşhûd sûretler şartıyla itibara

[489] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* V, 255-6.

alınırsa zâhir isminin mertebesidir ki, mülk ve şehâdet aleminin Rabbi mertebesidir.[490] İnsan-ı kâmil mertebesi ise tüm bu ilahi ve kevnî mertebelerin toplamından ibarettir. Bu sebeple kâmil halifedir. Zira Allah isminin mazharıdır ve Allah ismi bütün sıfatları kendisinde toplayan Zât'tır. İnsan-ı kâmil tüm mertebeleri kuşatır.

Şayet Hak, hakikat ve Zât bakımından bütün eşyâdan perdelenmiş ise Zat ve hüviyyetin gaybını bir kimsenin bilmesi ve görmesi mümkün değildir. Nitekim kendi Zâtı ilmen kuşatılamaz. Hasılı her ne ki, akıl, kıyas ve beş duyu ile idrak olunur, Hakk'ın Zât'ı ondan münezzehdir. Ancak Hak isim ve sıfatlarla tahakkuk cihetinden zâhirdir ve bâtın olması zuhurunun şiddetindendir. Ve marifetin zorluğu zuhurunun kemâlinden kaynaklanır.

3.5.2.2. İsim ve sıfatlar:

İsim delâlet ettiği müsemmâsı düşünüldüğünde müsemmâyı akıl ve fehimde hâzır kılan, hayal ve zihinde ise hatırda tutan şeydir. Müsemmânın hâzır veya gâib olması farketmez. Sûfiyyeye göre isimden kasıt insanların dilinde zikrolunan lafzî isimler değildir. İsim müsemma olan zatın taayyün eden sıfatıdır ki, Zât bu isim vasıtasıyla zuhûr ya da taayyün etmektedir. Yani Zâtın bir sıfatla tecelli etmesine isim denir. Meselâ "Rahmân" kendisinde rahmet sıfatı olan; "Kahhâr" kahr sıfatı olan Zâttır. Lafzî isimler ise ismin ismi olurlar.

İlahi isimler üç kısımdır: Zâtî, sıfâtî ve fiilî isimler. Bu üç kısım iki nev'e ayrılır: bir nev'ine sübûtî veya îcâbî sıfatlar, diğerine selbî sıfatlat denir. İcâbî sıfatlar, hayat, ilim, kudret ve irâde vb. sıfatlardır. Selbî sıfatlar ise, sübbûh, kuddûs, ğanî vb. İcâbiyye ile selbiyyenin farkı, icâbî sıfatlar Hak ve halkta müşterek iken, selbi sıfatlar sadece Hakk'a mahsustur. Zâtî isimler, Allah, Hüve, Hak, Mâlik, Kuddûs, Ahad, Vâhid, Samed, Aziz, Kebir, Müte'âl, Alî, Azîm, Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir, Celîl, Cemîl, Mecîd, Ğanî vb. isimlerdir.[491]

Bazı isimler de vardır ki, Zâtın zuhûru hasebiyle Zâtî isimler, sıfatların zuhûru hasebiyle sıfâtî isimler ve fiillerin zuhûru itibariyle de fiilî isimler kategorisine girmektedir. Mesela Rab ismi, şayet Sâbir manası murâd olunursa Zât ismi, Mâlik manası murad olunursa sıfat ismi, Mürebbî ve Muslih manası murad olunursa fiil ismi olur. Bir

---

[490] İ. Ankaravî, *Makâsıd,* 3b.

[491] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 556.

kimse, kendi zat, sıfat ve fiillerinin isimlerini bilirse, zat, sıfat ve fiil isimlerinin ne olduğunu kavrar. Sıfat isimleri, Hayy, Şekûr, Kahhâr, Muktedir, Kâdir, Rahmân, Rahîm, Kerîm, Gaffâr, Vedûd, Raûf, Halîm, Sabûr, Rezzâk, Vehhâb ve Alîm gibi; fiil isimleri, Mübdî, Mu'îd, Hâlik, Bâ'is, Mûcib, Vâsi', Mâni', Mu'tî, Muzill, Mu'iz, Bârî, Muhyî, Mümît, Hâdî, Reşîd vb. isimlerdir. İlahi sıfatlara ve sonsuz ümmühât-ı esmaya eriştiren isimler yedidir ki eimme-i seb'a tabir edilmektedir: Hayy, Alim, Mürid, Kadir, Semî', Basîr ve Kelîmdir. Bazı kimseler ise, Semi', Basîr, Kelîm kelimeleri yerine Kâbil, Cevâd ve Muksid isimlerini tercih etmişlerdir. Gerçek maksad, kemâl-i cilâ ve isticlâdır ve bu yedi isim üzerine mevkûf ve müretteptir. Zira hayat, varolmayı gerektiren, huzûrî ilim ve şuurun sebebidir. Hayat olmasa ilim ve irade vd.lerinin zuhur etmesi söz konusu olamaz. İlim ise bir nurdur. Umûr-i külliyenin (vahdet-kesret, kadîm-hâdis, evvel-âhir, cevher-araz vs), tâbi-metbû ilişkisi içindeki hakikatlerin, vücûdî ve esmâî taayyünlerin tafsil ve tedbiri ilim sıfatına bağlıdır. Mürîd ismi, bütün bu umûr-ı âmme ya da külliyeyi mertebe ve zuhûruna göre tahsis edendir. Kadîr murad olunan mahiyetlerine göre eşyayı izhâr eden isimdir ki, ahadiyyet kudreti olmaktır. Semi', Zâtî kelâmının hakikatine müteallik olan ilminin, müşâhedeye konu olacak şekilde zâhiren ve bâtınen tecellisinden ibarettir. Basir, hakikatler ve 'aynlara taalluk eden müşâhade tariki üzere olan Hakk'ın ilminden ibarettir. Kelâm, gayb aleminde olan eşyanın sırlarını izhâr etmekten ibarettir. Bütün ilahi isimler bu dört ismin altına girer: Evvel, Ahir, Zâhir, Bâtın. Zira eşya nefsü'l-emirde bu dört ismin tecellisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ibda' ve îcâda taalluk eden isimler evvel isminin altına girer. İ'âde ve imâteye taalluk eden isimler, Âhir ismine dâhildir.[492] Tüm zuhûr isimleri Zâhir, tüm butûna taalluk eden isimler bâtın isminin altına girer. Bütün isimleri kendinde biraraya getiren isimler ise Allah ve Rahmân isimleridir. Zira Allah tüm sıfatları kendisinde toplayan Zât ismi olarak ism-i câmi'dir.[493] Rahmân ise, rahmet-i cami'anın ismidir ki, vücûd ile müsemma olan eşyayı (mevcûdât) rahmetinin genişliği hükmünce kuşatmıştır. Bu sebeple "İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye, O'nu hangi isimle çağırırsanız çağırın, bütün güzel isimler O'nundur." (İsra 110) âyeti vârid olmuştur ki, esma-i hüsna Allah ve Rahman isimlerinin altına girerler.

Muhakkik sûfiler Varlığın zuhûrunu nefes verme metaforuyla izah ederler. Buna göre âlem Rahmânın nefes vermesiyle var olmuştur. Nefes sözlükte tenfis kelimesinden gelir. Tenfis, bâtından zâhire varlığı sıkıntıdan kurtarıp rahatlatmak için

---

[492] İ. Ankaravî, *Makâsıd,* 4a-5a.

[493] İ. Ankaravî, *Cenâhu'l-ervâh,* 35a vd.

sıcak hava gönderip, sıcağın soğuk havayla karışmasına ve soğumasına denir. Zira teneffüs eden kimse ancak boğulmamak için teneffüs eder. Muhakkik meşâyih bu mevcudâta nefes-i rahmânî demişler ve zuhûrun tümünü insânî nefese benzetmişlerdir. İnsânî ve rahmânî nefes arasındaki benzerlik şu şekildedir: Hak "ben gizli bir hazine idi. Bilinmeyi/keşfedilmeyi istedim ve mahlûkâtı izhâr ettim" hadisi uyarınca kenz-i mahfi mertebesi de denilen Zât mertebesindeydi. Bu mertebe "Allah kendisiyle birlikte hiç bir şeyin varolmadığı Var'dır" mefhumunun mâsadakı olan mertebedir. Bu mertebede her bir ilâhî isim, kendi hâssası gereğince Hak'tan zuhur talep edip varlık sahrâsına gelmeyi istemişlerdir. Hakk'ın onları bâtından zâhire ihrâç etmesi, boğulmayı ve sıkıntıyı def etmesine benzetilmiştir. Nitekim teneffüs eden bâtınında hapsolan sıcak havayı dışarıya çıkardığında ve hava zuhur ettiğinde safâya kavuşur. Mevcûdâta rahmânî nefes demeleri bu haysiyyetledir.

Hak zuhûru itibariyle zâhirin 'aynı, butûnu itibariyle de bâtınının 'aynıdır. Hak isimleri ve sıfatlarıyla daima bu alemin 'aynlarında tecelli eder. İsimlerinden bir kısmı eşyanın varolmasını, bir kısmı ise yokluğunu gerektirir. Nitekim Bâ'is, Vâcid ve Hâlik isimleri icad ve iktiza eyler. Mümît, Mâhî, Mu'îd, Kahhâr isimleri ademiyyeti ve fânîliği iktiza eder. Hak, bazen varlığı, bazen de yokluğu gerektiren isimlerle tecelli eder. Bu iki tür isimle tecelli etmesi ân-ı dâimde meydana gelir. Dolayısıyla bütün eşya her an yokluğa dönüp, yine Hakk'ın bekâ sıfatıyla her an varlık kazanır.[494] Varlıktan soyunma (tecrîd) ve varlığı giyinme (telebbüs) sürekli ve sonsuzdur. Zira bütün mevcûdât arazdır. Arazlar iki zamanda baki kalmazlar hükmünün gereğince varlıklar da iki zamanda aynı kalmazlar. Ancak alemin yaratılması hiç bir kesintiye uğramaz. Allah buyurur ki: "Ama onlar, yeni bir yaratmadan nasıl şüphe duymaktalar" (Kâf 15) Şayet "bazı şeyler tek bir süreç içerisinde bir üslup üzere ber-karar görünür. Öyleyse tek bir halde bekâ ve fenâ nasıl tasavvur edilebilir?" şeklinde bir soru yöneltilirse; cevâbı şudur ki, şeylerin dâimi ve müstakar görünmesi, eşyânın sûretleri denilen misâllerin teceddüdü, Zâhir isminin zuhur ve mazharın birbirine muvâfakatı üzere taayyün etmesidir. Buna misâl akan sudur. Her hangi bir akan suyun bir cüz'ü (damla) akıp geçse, hemen onun yerine benzeri başka bir damla peşi sıra gelir ve takip eder. Bir damlayı peşisıra başka bir damla takip etmesi bir süreklilik şeklinde tezâhür eder. Her ne kadar cüz'lerin birbirine benzemesi aracıyla birinci damlanın aynısı olduğu hükmüne kıyâsen varılsa da sahih akıl ve açık keşf bunun

---

[494] İ. Ankaravî, *Makâsıd,* 5a-b.

aksine hükümde bulunur. [495]

3.5.2.3. Varlık mertebeleri:

Sûfî meşâyihe göre külli varlık mertebeleri beş mertebeyle sınırlandırılır ve "hazarât-ı hamse" tabir edilir.

Birincisi gayb ve manalar hazretidir ki, Zât hazretidir. Bu mertebeye gayb ıtlâkı, kevnî eşyânın kendi nefslerinden bu mertebede gaybeti olduğu içindir. Zira bu mertebede hiç bir şeyin zuhûru yoktur.[496] Yani Hakk'ın zuhurunda eşyânın tümü mütelâşidir. Ve bu mertebeye birinci taayyün (taayyün-i evvel) derler.

Vücûdun birinci taayyüne tenezzülünden sonra ikinci taayyün ki, Zâtın ikinci mertebesinden tenezzülü itibar olunur. Eşya bu mertebede bütünüyle ilmî bir temeyyüz ile zâhir ve mütemeyyiz olur. Birinci taayyün mertebesinden farklı olarak ilmî sûretler ile eşyanın bir kısmı bir kısmından farklılaşıp aynlar müteaddid ve mütekessir olur. Zira birinci mertebede ilmî taaddüd söz konusu değildir. Bu mertebenin misâli tohuma benzetilebilir ki, şayet ağacı tohum farzedersek tohum ağacın aslıdır. Ağacın tohum halindeyken taayyün ve tecellisi kendi kendine olur. Tafsilatı ve nitelikleri ise sarmaşık. çiçek, yaprak, dal ve meyvedir. Yani tohumun bunların tümüne mündemiç olarak kendisinde kabiliyeti vardır. Bu mertebe Zât mertebesi olan lâ-taayyün mertebesinin vahdetidir ki, her şeye kabiliyyeti vardır ve bütün kabiliyetlerin aslıdır. Bu mertebede zuhûr ve butûn birbirine eşittir. İtibârî isbât ve nefy ile mukayyed değildir. Aksine Zâtının bütün her şeye kabiliyyeti sûridir. İkinci mertebenin misali ise şu şekildedir: şayet tohumu tasavvur edip, yaprak, meyve, çiçek, dal ve sarmaşıkı ilme getirildiğinde ya da bilgiye konu olduğunda, bunlar ilmî sûretler şeklinde malum olup, ilmî açıdan her biri diğerinden mütemeyyiz olur.[497] İlmî suretlere Zâttan gelen feyze "feyz-i akdes" denir. Feyz-i akdes her tür kesret şaibesinden muarrâ ve müberrâdır. İlahi feyz iki kısma ayrılır. Feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes. Feyz-i akdes ile ayan-ı sabite ve ayan-ı sabitenin istidât ya da kâbiliyetleri hâsıl olur. Feyz-i mukaddes ile ayan-ı sabite, lâzımları, hâssaları ve tâbi'leriyle beraber hâricde varlık kazanır. Ayan-ı sabite Hakk'ın ilmî sûretleridir ki, filozoflara göre hasıl olmamış mahiyetlerdir. Sûfî meşâyih ise bu eşyânın mahiyetlerine

---

[495] İ. Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât,* 25a-b; İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 255, 257, 413.

[496] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 19.

[497] I. mertebenin diğer bir adı ahadiyyet, II. Mertebenin ise vâhidiyyet mertebesidir. Bu mertebeler hakkında bkz. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 8-9; 23-4.

ayan-ı sabite derler.[498] Meşâyih ve filozoflar ayan-ı sabite konusunda ortak görüştedirler ki, ayan-ı sabite ve mümkin mahiyetler mec'ul değildir. Ca'l, ayânın haricî varlıkta varlık kazanmalarından ibarettir. Ayânın ise hariçte varlığı yoktur. Zira ilmî sûretler Hak'tır. Dolayısıyla hariçte varlıklarının olmayacağı, mec'ûliyyetin nefyiyle sâbit olur. Nitekim İbn Arabî *Fusûs*'un İdris fassında "ayan-ı sabite varlık kokusu koklamamıştır" derler. Buna göre ayan-ı sâbite Hakk'ın ilmî sûretleridir ve aslî yoklukları üzere sâbittir. Dolayısıyla haricî varlıktan bir koku koklamamışlardır. Yani ayan-ı sabite butun mertebesinde halihazırda sâbit ve müstakardırlar ve asla haricî vücûdda zuhûr bulmamışlardır. Haricî varlıkta zâhir olan eşya ayânın hükümleri ve eserleridir. Ayan-ı sabite, mevcûdâtın hakikatleridir ki, iki vecih üzre itibar olunur.[499] Birinci veche göre sâbit aynlar Hakk'ın Vücûdunun aynaları, isim ve sıfatlarının meclâsıdır. İkinci veche göre, Hakk'ın Vücûdu, sâbit aynların aynası ve aynlar Zât aynasından gözüken sûretlerdir. Birinci itibara göre, harici varlıkta ya da dış dünyada zâhir olan Hakk'ın varlığıdır ki, ayân aynalarda müteaddid, zâhir ve mütecellîdir. Bu itibare göre zâhirde Hakk'ın dışında hiç bir şey yoktur, ancak ayan gizlenmiştir. Bu minvâl üzere müşâhede, muvahhidin halidir ki, vahdet nuru ona gâlip olur. İkinci itibara göre, vücûdda aynlardan zâhir olan, Hakk'ın gizlenmiş Vücûdudur. Müşâhedesi bu itibâra göre olan kimsenin hâli mahlûkât müşâhedesidir ki, müşâhadesi kendisine gâliptir. Dolayısıyla bu mertebe mahcûbiyetin yani perdelenmişlik mertebesidir. Ancak insan-ı kamil her iki vecih ya da itibardaki mertebeyi kendisinde barındırır, müşâhadesinde kesret vahdete ve vahdet kesrete engel olmaz. Ayan-ı sabiteden hiç bir aynın zat, sıfat ve fiil açısından zâhir olmaya kendilerinde kabiliyeti yoktur. Sadece Allahın ilmindeki mahiyetler olarak aslî kabiliyetleri üzere zatî istidadları nasılsa malûm olan kabiliyet üzere zâhir olurlar. Zira aynlar, Hakk'ın Zâtî şe'nleri olarak Zât'a tâbidirler. Zâtların tağayyur, tebeddül, ziyâde ve noksana kâbil olmaları mümkün değildir. Hakk'ın ilmi malûma tabi olur. Malumdan kasıt ayan-ı sabitedir. Tâbi olması şu vecihledir ki, ezelî ilmin malûmda hiç bir eseri yoktur. Hakk'ın malumdaki eseri iki türlüdür: ya bir emirle malûmu sâbit eyler, ya da nefy eder. Şayet sâbit eylerse malûm Hakk'ın ilminde daha önceden müsbet olmamış demektir. Şâyet nefy ederse birinci malûm emir Allah'da müsbet olmuş demektir. İki emir ya da durum geçersizdir. Zira Hakk'ın ilminin malûma taalluku, bu vecih üzere olur ki, haddi zatında malûm Hakk'ın ilmindedir. Hatta malûmât Hakk'ın ilmin ta kendisidir.

[498] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 40.

[499] İ. Ankaravî, *Makâsıd,* 6a-b.

Dolayısıyla âlim-ilim-malûm birdir. Kaza ve kader sırrı dedikleri budur. Eşyanın hakikatleri, mutlak varlığın ilim mertebesinde taayyünâtından ibarettir. Ve eşyânın varlıkları, ayn mertebesinde olan taayyünâttan ibarettir. Eşyanın hakikatleri ve varlıkları, hakikat yönünden Mutlak Varlığın ayn'ıdır. Ve burada teğayyür ve temâyüz külliyyen ortadan kalkmıştır. Taayyün yönünden mevcûdâtın birbirlerine müğâyeretleri sûret ve hassalar hasebiyle külliyen ortadan kalkması, Mutlak Varlığa yönelik taallukları itibariyledir. Diğer bir tabirle Mutlak Varlıktan başka bir varlığa sâhip olmaları sadece kendilerine mahsûs hâssalarla taayyün etmeleri yönündendir. Hakikatte Mutlak Varlık her hangi bir varlığın ötesinde ya da başkası değildir. Zira "el-Vücûd" küllîde küllî, cüz'îde cüz'îdir ve mertebelerde mertebelerin hükümlerince zuhûr etmektedir.[500]

Mertebeler ve taayünler ise itibarî ve aklîdir. Bu konuda deniz-dalga-köpük-damla-buhar-bulut-yağmur-sel-deniz metaforu kullanılmaktadır. Mutlak hakikat ya da varlık olan deniz, dalgaların çarpması ve dalgalarla taayyün eder. Denizin temeyyüz etmiş hâline dalga denir. Her ne zaman ki rüzgarın esmesiyle denizde köpük meydana gelirse dalgalarda su damlacıkları oluşur. Güneş sıcaklığının artması ile su damlacıkları buharlaşarak havanın üzerine çıkar ve buhar birikintisi oluştururlar. Buharın birikmesi ile bulut meydana gelir. Bulutun katreleşmesiyle yağmur oluşur. Yağmurun yağmasıyla sel teşekkül eder. Sel denize ulaştığında ona deniz denir. Dolayısıyla tüm bu sürece rağmen süreçteki bütün unsurlar nefsü'l-emirde tek bir hakikatten başka bir şey değildir. O da mutlak sudur. Su müsemmadır, ancak çeşitli isimlerle kesrete bürünmüştür.

Üçüncü hazret, ruhlar hazretidir. Bu âleme, "gayb âlemi", "emir âlemi", "ulvî âlem" veya "melekût âlemi" denir. Bu alem iki kısma ayrılır. Birincisi, cisimler âlemine her hangi bir taalluku ya da irtibatı yoktur. Dolayısıyla cisimler âlemine yönelik her hangi bir fiil, tedbir ve tasarruf söz konusu değildir. Bu âlemin ehline "kerrûbiyân" denir ve bulundukları aleme "ceberût âlemi" tabir edilir. Kerrûbiyân iki kısımdır: birinci kısım, âlemde olup bitenden ve âdemlerden habersizdirler. Hatta âlemin ve âdemin mahlûk olduğunu bilmezler. Bu kısmın diğer bir adı "müheyyemûn"dur. İkinci kısım, her ne kadar Hakk'ın kayyûm isminin müşâhedesinde hayret hâlindedirler. Ancak uluhiyyete perde ve rubûbiyyet feyzine vasıta olurlar. Bu taifenin reisine rûh-ı a'zam, kalem-i a'lâ, kalem-i evvel ve hakikat-i hazret-i muhammediyye denir.[501] Bu taifenin ilk sınıfında olan ruh-ı a'zamdır. Son sınıfında olan ise ruh-ı mukaddesdir ki, cebrail-i emîndir. Diğer kısım

---

500 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* IV, 362-5.

501 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 58.

ise, cisimler âlemine tasarruf ve tedbir eyler ki, “ruhâniyyât” tabir edilir. Ruhaniyyât kerrûbiyân gibi iki kısımdır: bir kısmı semâviyyâtta tasarrufta bulunurlar ki, kendilerine “melekût ehli” denir. Ve bir kısmı da arziyyâtta tasarruf ederler ki, “melekût-i esfel” tabir edilir. Allah bu melekût ile mülkünde tasarrufta bulunur. Nitekim ayette vaki olmuştur: “her şeyin üstünde tasarruf sahibi olan Allah ne yücedir ve hepiniz O’na döndürüleceksiniz” (Yasin 83).[502]

Dördüncü hazret ya da mertebe hayal mertebesidir ki, âlem-i misâldir.[503] Muvahhid sûfîlere ve muhakkik filozoflara göre mücerred ruhlar alemi ile maddî bedenler alemi arasında bir alem vardır ki misâl alemi tabir edilir. Bu âlem kesîf cisimlerden latîf, latîf ruhlardan kesîf, parçalanma (tecezzî) ve kısımlara ayrışmayı kabul eden beden dâhil tüm cisimlere taalluk eden yönü olduğu gibi, heyûlâ (madde) ve sûretten mücerred olan ruhlara da müsâvîdir. Dolayısıyla ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında bir had ve fasıldır. Ruhlar âlemine yönelik yüzüyle ruhlara, cisimler âlemine yönelik yüzüyle cisimlere benzerliği söz konusudur. Misâl âlemi berzah âlemi olarak adlandırılır. Ruhlar misâl âleminde sûret kazandığı gibi, cisimler âlemindeki mevcûdât sûretlerinin aslî sûretleri bu âlemdedir. Cisimler âlemindeki sûret ile misâl âlemindeki sûret ya bir olur ya da farklı. Meselâ suyun misâli ya da aslî sûreti misâl âleminde de sudur. Ya da sûreti başka olur. Meselâ ilmin misâli misâl âleminde süttür. Güzel ahlâkın misâli bu âlemde bostanlar, güzel kokular, meyveler ve içenlere lezzet veren nehirlerdir. Kötü ahlâkın misâli ise, akrepler, yılanlar, kasvet ve karanlıklar, irinlerdir. Bu âlemin diğer bir adı rüyâ, haller ve vâkı‘a âlemidir. Tüm varlıklar bu âlemi ya uyku ile yakaza arasındaki uyuklama hâlindeyken ya da uykuda müşâhade ederler. Sülûk erbâbı bu âlemi iki kısma ayırmışlardır: Mutlak misâl âlemi ve mukayyed misâl âlemi. Şayet bu alemin idrâki aklî ve hayalî kuvve ile gerçekleşirse buna mukayyed hayal ya da muttasıl misâl denir. Şayet onun idrakinde, aklî ve hayalî kuvvenin bir dahli olmazsa mutlak hayal veya mutlak misal denir. Bazı sûfîler riyâzetin ve mücâhedenin gücüyle bu âleme girip velâyet güçleriyle misâl âleminde olup-bitenden ve unsurlarında haber verirler. Meselâ bu alemdeki mevcûd olan iki şehirdir ki, birinin adı “Câbilsa” ve diğerinin adı “Câbilka”dır. Her iki şehrin ahâlisinin sayımında ve nitelendirilmesinde akıl hayrete düşer. Meleklerin temessülü ya da teşahhusu bu alemde gerçekleşmektedir. Nitekim Cebrail Hz. Meryem’e misâl âleminde gözükmüştür. “eli yüzü düzgün bir beşer kılığında göründü” (Meryem 17) âyeti

502 İ. Ankaravî, *Makâsıd,* 7a-b.

503 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 61-2.

buna delâlet eder. Hz. Peygamber'in Cebrail'i Dihyetü'l-kelbî şeklinde görmesi bu alemde tahakkuk etmiştir. Tüm nebi ve velilerin, ölülerin ruhları, bu âlemde müşahede olunur. Aynalarda, saf suda ve parlak semavi varlıklarda görünen sûretler bu âlemdendir. Herkesin kendine münâsib bu alemde bir sûreti vardır. Nitekim İbn Abbas "benim gibi bu âlemde bir İbn Abbas dahi vardır" demektedir. İnsan-ı kâmil bu âlemden her ne sûret isterse o sûrette mütemessil olup, diledikleri kimseye o hey'etle görünebilme imkânı vardır. Ruhların bedenden soyundukları zaman ulaştıkları âlem misâl aleminden başkadır. Zira varlığın tenezzül mertebeleri ve miraçları devrîdir. Dünyevî neş'etten önce olan misâlî mertebe ruhun tenezzül mertebesidir. Bedenden ayrıldıktan sonra olan misâl alemi ise, ruhun urûç mertebesidir. Dolayısıyla bu son berzahta gördüğü şeyler amellerinin sûretleridir ki, birinci berzah sûretlerinin hilâfına dünyevî neş'ette hâsıl kılmıştır. Ancak bu ikisi, ruhânî cevher ve maddî olmamalarında birbirine benzerler.[504]

Misâl aleminden sonra cisimler alemi gelir ki beşinci hazrettir. Cisimler âlemi de misâl âlemi gibi iki kısma ayrılır: biri ulvî, diğeri süflîdir. Ulvîler, arş, kürsî, semâlar, sâbit yıldızlar, gezegenler vd.leridir. Keşf ve müşâhede ehli muhakkik sûfîlerin ittifâkına göre, arş ve kürsi tabii olup unsurlardan müteşekkil mürekkeb değildir. Dolayısıyla oluş ve bozuluşa kâbil değildir. Zira arş, sekizinci çatıda bulunup, cennetin zemin olan kürsinin sathıdır. Hadislerde vârid olduğu üzere, diğer semâvât hark ve iltiyâma kâbildir. Süfliyyât ise, unsurlardan müteşekkil basit cisimler ve mürekkeb varlıkların altına giren cansızlar, bitkiler ve hayvanlardır.

İnsan-ı kamil altıncı hazret olarak câmi' mertebededir. Yani rûhâniyyât, cismaniyyât, makûlât, mahsûsât ve misaliyyât âlemlerini ve âlemlerdeki unsurları kendisinde barındırmaktadır. Zira insan sûret yönünden küçük alem olmakla beraber, mana yönünden büyük âlemdir. Âlem ise sûret yönünden büyük âlem ve mana yönünden küçük âlemdir.[505] Nitekim Hz. Ali şöyle buyurmaktdır:

İlaç sende görmüyorsun , hastalık senden farketmiyorsun
Sen kitâb-ı mübînsin , harflerdeki sırrı izhâr edensin.
Kendini cirm-i sağir zannedersin, oysa sendedir alem-i kebir.

Hak her insanın varlığında hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar, kelâm vd. gibi sonsuz sıfatlarından bir miktar vaz' eylemiştir. Böylelikle insana azdan çoğu istidlâl edebilme yeteneği vermiştir. Zira az çoğa, mukayyed mutlaka, kesret vahdete delâlet

[504] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 11.
[505] İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* II, 161.

eder. Bir damla denize, iki avuç dolusu büyük harman yerine delâlet eder. İnsan-ı kâmil bu alemin ruhu olduğu gibi, âlem de insana cesed ve beden gibidir. Sultânî ruh, bedenin ruhanî ve cismanî kuvvelerinde nasıl hüküm ve tasarruf sahibi ise, insan-ı kâmil de bu âlemin ulviyyât ve süfliyyâtında aynı şekilde tasarruf sâhibidir. İnsan-ı kâmil mutlak anlamda Hz. Peygamber'dir. Meşâyihe insân-ı kâmil denilmesi, Hz. Peygamber'in vârisleri olması sebebiyledir ki, niyâbeten insân-ı kâmildirler.[506]

İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'nin konusu insân-ı kâmildir. Zira insân-ı kâmil varlığı külliyyen kendisinde cem' etmektedir. Mesnevî'de anlatılan tüm olaylar ve hikâyelerdeki tüm fiiller, insan-ı kâmile ışık tutmaya çabalamaktadır. Bu fiiller ma'kûlât seviyesinde ele alındığı gibi daha çok mahsûsât seviyesinde söz konusu edilmektedir. Ancak insân-ı kâmil mebde-me'âd kavsi ve bu kavsin kat ettiği mertebeler içinde mücmelen seyr ü sülûku ilk 18 beyitte açıklanmıştır ki, Şârih Ankaravî her bir beyti yukarıda kısaca ifâde edildiği üzere merâtib gözeterek şerh etmektedir. Şem'î'nin Ankaravî'ye kıyasla bu merâtibi gözetmesi eksik kalmıştır denilebilir.

3.5.3. İlk 18 beyit şerhi: (Şem'î ve Ankaravî)

(1) بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
(2) کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
(3) سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
(4) هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
(5) من به هر جمعیتی نالان شدم	جفت بد حالان و خوش حالان شدم
(6) هر کسی از ظن خود شد یار من	از درون من نجست اسرار من
(7) سر من از ناله‌ی من دور نیست	لیك چشم و گوش را آن نور نیست
(8) تن ز جان و جان ز تن مستور نیست	لیك کس را دید جان دستور نیست
(9) آتش است این بانگ نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
(10) آتش عشق است کاندر نی فتاد	جوشش عشق است کاندر می‌فتاد
(11) نی حریف هر که از یاری برید	پرده‌هایش پرده‌های ما درید
(12) همچو نی زهری و تریاقی که دید	همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
(13) نی حدیث راه پر خون می‌کند	قصه‌های عشق مجنون می‌کند
(14) محرم این هوش جز بی‌هوش نیست	مر زبان را مشتری جز گوش نیست
(15) در غم ما روزها بی‌گاه شد	روزها با سوزها همراه شد
(16) روزها گر رفت گو رو باك نیست	تو بمان ای آن که چون تو پاك نیست
(17) هر که جز ماهی ز آبش سیر شد	هر که بی‌روزی است روزش دیر شد
(18) درنیابد حال پخته هیچ خام	پس سخن کوتاه باید و السلام

506 İ. Ankaravî, *Makâsıd,* 8a-9a.

Abdullah Öztemiz Hacıtâhiroğlu belîğ ve mevzûn tercümesi:

Dinle ney'den duy neler söyler sana,
Derdi vardır ayrılıklardan yana:
"Kestiler sazlık içinden, der, beni;
Dinler, ağlar: Hem kadın, hem er beni.
Göğsü, göz göz ayrılık delsin de bir,
Sen o gün benden işit özlem nedir.
Her kim aslından uzak düşsün: Arar;
"Asl"a dönmekçin bir uygun gün arar.
Dost'a kâh yoldaş olup, kâh düşmana
İnleyip sesler duyurdum her yana.
Dost olur –zannınca- her insan bana,
Sırlarım gel gör ki meçhûldür ona.
Sırlarım olmaz iniltimden uzak,
Her göz etmez fark, işitmez her kulak.
Saklı olmaz birbirinden can ve ten,
Cânı görmek için izin yok bil ki sen!
Bir ateştir, yel değildir ney sesi;
Kim ateşsizdir: Yok olsun böylesi.
Sevgiden ağlar eğer ağlarsa ney,
Sevgiden çağlar eğer çağlarsa mey.
Ney o şeydir: Perde yırtıp perdesi,
Dost edinmiş dotsa hasret herkesi.
Hem devâdır ney denen şey hem zehir,
Bir bulunmaz arkadaştır: Hemfikir.
Anlatır ney: Aşkı Mecnûn'un nedir,
Kanlı bir yoldan haber vermektedir.
Müşterî ancak kulak: Söz satsa dil,
Ancak âşık akla mahrem, böyle bil!
Derdimizden gün zamansız dolmada,
Her yanış bir günle yoldaş olmada.
"Geçti gün!" der, etmeyiz yersiz keder;
Var ol, ey sen tertemiz insan! Yeter.
Yurdudur engin: Balık kanmaz suya,
Rızk eğer eksikse: Gün dolsun mu ya!
Anlamaz olgun adamdan, ham adam;
Söz hem az hem öz gerektir vesselâm.[507]

[507] Hacıtâhiroğlu, 31-2.

(I. beyit) İsmail Ankaravî "Kaçan âşıkân-ı Hüdâ ve sâlikân-ı tarîk-i Hüdâ bir kâra ibtidâ eyleseler nâm-ı sa´âdet-i encâm-ı hâlik-i nâmla ibtidâ ederler. Ve bir semte gitseler onun esmâ-i hüsnâsını zikr etmekle giderler, bir emr-i zî bâldeki ol Hazretin nâm-ı bâ kemâli zikr olunmaya kâr âhirü'l-emr ebter ve bî nef´ ve bedter olmak mukarrerdir" diyerek ilk 18 beytin besmele ile başlamaması hakkında akla bir soru takılmakta olduğunu ileri sürmektedir. Mevlânâ niçin ilk 18 beyte besmele ile başlamadı? Sorunun cevabını ise şöyle vermektedir: ""bişnev"in bâ'sı besmele cümle makâmına kâim ve nice esrâr ve nikâtı câmi´ bir harfdir. Belki cemî´-i esrâr-ı kütüb-i münezzeleyi ve ´ulûm-i suhuf-i ilâhiyyeyi hâvî bir zarfdır". Buna göre ilk 18 beytin ilk harfi "be" olmakla Mevlânâ besmeleye işârette bulunmaktadır. Ankaravî bu mukaddimeye dayanarak "be" harfinin İbn Arabî'ye referansla sembolik husûsiyetlerini izah etmektedir: " (كما قال اسدالله الغالب علي ابن ابي طالب كل ما في التوراة والإنجيل والزبور موجود في القران في الباء) (Hz. Ali der ki: "Tevrât, İncil ve Zebûr'da olan her şey Kur'ân'ın "bâ" harfinde mevcuddur) ve Hazret-i Şeyh-i Ekber (r.a.) *Fütûhât*'ta bu husûs ki Kitâb-ı Bâ'da harf-i bâ'nın ol kadar esrârını yazmışlardır ki, onun bu muhtasarda îrâdı mümkün değildir. Velâkin deryâdan bir katre ve hurşidden bir zerre, kalîl kesîre delîl olduğu için bir mikdâr ondan tahrîr olundu. (قال في كتاب الباء اعلم ان الباء اول موجود وهو في مرتبة الثانية من الوجود وهو حرف شريف ومن شرفه وتمكنه افتتح الحق به كتابهالعزيز فقال بسم الله وهكذا ابتدا بها في كل سورة ولما اراد الله ان ينزل سورة التوبة بغير بسملة ابتدا فيها بالباء فقال براءة من الله دون غيرها من الحروف وكانوشيخنا ابو مدين يقول مارايت شيئا إلا ورايت والباء عليه يعني الباء المصاحبة للموجودات من حضرة الحق في مقام الجمع اي بي قام كل شيئ وظهر وقيل للعارف الشبلي انت الشبلي قال انا النقطة التي تحت الباء يشير الى انه كما تدل النقطة على الباء وتميزها عن التاء والثاء وغيرهماكذلك ادل انا على الذي منه وجدت وبه ظهرتوبه بطنت فهذان شيخان كبيران شاهدان عدلان قد شهدا لك بشرف هذا الحرف وجلالته على غيره من الحروف إلى هنا كلامه) (İbn Arabî Kitâbu'l-bâ'da der ki: "bâ" harfi ilk mevcuddur ve ikinci mertebededir. Bu harf şerefli bir harfdir ki, şerefinden dolayı Hak aziz kitâbını onunla başlatmış ve bismillah demiştir. Her sûrenin başında da zikretmiştir. Tevbe suresini her ne kadar besmele ile başlatmamışsa da "berâetün minallah" diyerek başka bir harf ile değil "bâ" harfiyle açmıştır. Şeyhimizi Ebû Medyen demiştir ki: "gördüğüm her şeyin üzerinde bâ harfini müşâhade ettim." Yani cem' makamında Hak hazretinden olmak üzere tüm mevcudâta musâhib olan bâ'yı. Diğer bir ifadeyle her şey benimle (bî) kâim oldu ve zuhûr etti. Şiblî'ye "sen Şiblî misin" dediklerinde, "ben ba'nın altındaki noktayım" diye cevap vermiştir. Bu cevabıyla Şibli noktanın bâ'ya delâlet ettiğine, bâ'nın te, se vd.lerinden farklılığına işâret etmiştir. bâ'dan her şey varlık kazanır, zuhur eder ve

butûn hâline döner. İşte söz konusu iki şey bâ'nın şerefini ve diğerlerine üstünlüğünü bu şekilde tayin etmişlerdir." Ve harf ile ibtidâ olunmasında ve hamdle esrârını câmi´ olduğundan mâ ´adâ bir nice nikâta dahî işâret vardır. Evvelâ nükte budur ki, benî âdemin ibtidâ tekellüm eylediği harf bâ'dır. Ol vakitte ki Cenâb-ı Hak bunlara (الست بربكم) (Rabbiniz değil miyim?!) diye hitâb eyledi, bunlar (بلى) (evet) diye cevap verdiler. Pes orada dahî ibtidâ bâ ile oldu. Onun için ki bir kimse bu kitâba ibtidâ eyledikte lafz-ı belâ'yı müzekkir ola. Evvelâ bu harften elest âleminde olan ahd ve mîsâkı yâd kıla. Pes bu kitâb-ı şerîfe Hazret-i Mevlânâ onun için "müceddid-i ahdi'l-ülfet ve müyessir-i ashâbi'l-külfet" diye cild-i râbi´in dîbâcesinde talkîb eyledi ki, bunun ibtidâ hurûfu müzekkir-i ahd-i kadîm ve müş´ir-i visâl-i mahbûb-i kerîmdir. Zira harf-i bâ ittisâl ve iltisâka delâlet eder. pes burada erbâb-ı elbâba işâret olur ki, min evvelihi ilâ âhirihî harf be harf sâlikin iltisâk ve ittisâline işâret kılar. Ve bârgâh-ı vuslata rehnümâ olur. Sâniyen bu kitâbın harf-i bâ ile ibtidâ eylemesinde *Mesnevî* olmasına işâret vardır ve kalem-i a´lâ sırrına dahî delâlet vardır. Bâ'nın *Mesnevî* olmasında işâret hesapta iki olduğu cihettendir. Ve ilm-i a´lâya delâlet etmesi oldur ki, bu harf mebde-i silsile-i küll-i mevcûddur. Onun için Hazret-i Şeyh-i Ekber *Fütûhât*'ta (بالباء ظهر الوجود) (bâ ile vücûd zuhûr eder) buyurdu. Meselâ elif vücûd-i mutlaka müşâbihdir, harekâtı ve sekenâtı kabûl eylemediği vecihten ve kâim bizzât olup noktası olmayıp vesâir hurûfa ta´alluk kılmayıp ve mebde-i küll-i hurûf olduğu cihetten. Pes elif'e akreb olan harf bâ'dır ki, bidâyet-i küll-i hurûfdur ve mertebe-i sânîdedir. Kezâlik mertebe-i ahadiyetten ibtidâ zuhûra gelen kalem-i a´lâdır ki, harf-i bâ'ya bir nice vecihle müşâbihdir, cemî´-i mevcûdâttan mertebe-i ahadiyyete karîb olduğu cihetten ve bidâyet-i cemî´-i hakâyık-i kevniyye olduğu vecihten ve mertebe-i sânide vâki´ olduğu haysiyyetten. Ve bu harf-i bâ'nın şânındandır ki, ahadiyyeti ve beşeriyyeti mu´ânik olmuştur. Nitekim (لايسعني فيه ملك مقرب) (o halde iken mukarreb melek bana yaklaşamaz) ve nidây-ı (انما انا مثلكم) (ben de sizler gibiyim) her âlimin gûş-i hûşuna vusûl bulmuştur. ((كما قال ابن الفارض مترجما من مرتبة الحقيقة المحمدية (بيت)

تعانقت الأطراف عندي وانطوى بساط السوى عد لابحكم السوية

(tüm yönler bende kucaklaştı ve dürüldü. Masiva yaygısı eşitlik müsâvât hükmüyle serildi.)

Pes bu hakîkat mebde-i cemî´-i mevcûdâtta vâki´ olup, mübeyyin-i hakâyık-i ma´nevî olduysa harf-i bâ'da dahî bu ma´nâ mevcûd olup, mebde-i cemî´-i hurûf ve kelimâtta îrâd olunur mübeyyin-i letâif ve dekâyık-ı *Mesnevî* kılındı. Tâ bu dekâyık-ı

mezkûreyi müzekkir ola ve sâmi´ bu nikâtı bunda bula."[508]

"Bişnev" fiilindeki "be" harfinin işâretlerini şârihler arasında en geniş açıklayan İ. Hakkı Bursevî'dir. Bursevî "be"nin sırlarına dair yaklaşık 30'un üzerinde vecih ortaya koymaktadır.[509] Sabûhî Ahmed Dede, ilk 18 beytin besmele ile başlamadığı kaziyyesine dayanıp da, "bişnev"deki "be" harfinin besmeleye delâletini ve "be" harfindeki sırları zikreden musannifleri tenkid etmektedir. Tenkidi iki yönlüdür: birincisi Mevlânâ, diğer tüm kitaplarda olduğu gibi kitaba başlama sanatlarını lâyıkıyla yerine getirmiştir. Öncelikle dibâceye –ki Mesnevî'nin başlangıcıdır- besmeleyle başlamıştır. Ardından "Bu Mesnevî kitâbıdır" demekle kitabını tarif etmiştir. Sonra kitabını medhedip, kimin için telif ettiğini beyân etmiş; telif sebebini zikrettikten sonra dibâceyi dua ve senâ ile tamamlamıştır. Dolayısıyla Sabûhî'ye göre Mesnevî'nin besmele ile başlamadığı ileri sürülemez. İkinci tenkid, "be"deki sırlara dairdir. Sabûhî Dede Fakîh Siyâhî Efendi'nin "peygamberlerin bâ harfi hakkında söyledikleri işitilmiştir/ hepsi müzeyyef ve masnu' şeylerdir" sözünü makûl bulmaktadır. Buna göre "be"deki sıralrdan bahsedenler aslında Mevlânâ'nın hata içinde olduğunu gizlice iddia edip, tevilde bulunmaktadırlar. Mevlânâ ise bu hususta "çünkü tevil ihsan edilen şeyi geri vermektir. Çünkü tevilci hakikati hata görür." (I, b. 3742) beytini irad etmiştir.[510] Sabûhî ile Ankaravî arasındaki görüş farklılığı iki şeye dayanmaktadır. Birincisi, Mesnevî'nin başlangıcının ilk 18 beyit mi yoksa dibâce mi olduğudur. Ankaravî'ye göre Mesnevî ilk olarak 18 beyitle söylenmeye başlamıştır. Dibâceler ise cildler tamamlandıktan sonra eklenmiştir. Nitekim Sabûhî de bunu tasdik etmektedir. Dolayısıyla Mesnevî'nin besmele ile başlamaması gibi bir sorun anlamsız değildir. Sabûhî ise kendi içinde çelişkilidir. Mesnevî'nin başlangıcını hem ilk 18 beyit olarak değerlendirip, ardından Mesnevî'yi mücelled bir kitap şeklinde görüp dibâceyi başlangıç kabul ederek tutarsız davranmaktadır. İkinci farklılık ise daha önce de değinildiği gibi Sabûhî, Ankaravî'nin câmi' tavrından uzaktır. Sabûhî, fukahanın zâhirî anlayışını delil getirerek tasavvufî düşüncenin ilk meselelerinden olan harflerin bir ümmet olması düşüncesini idrak edememiştir. Harflerin sırlarından bahsetmek hurûfilik ya da boş tevil değil, Varlığın kelâmî seviyede ilk tezâhürünün keyfiyetini idrak etmektir.

Şem'î ise bu konuda her hangi bir görüş beyân etmemektedir. İlk 18 beyit

---

508 İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 22-3.

509 Bursevi, 91-8.

510 Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Mesnevî,* 4a-b.

şerhine "bişnev" kelimesini tahlil ederek başlamaktadır.

Ankaravî evvela *Mesnevî*'nin 'bişnev' diye başlamış olmasının sebebini îzâh eder. "velakin bişnev diye istimaya emirle ibtida eylediler onun için basardan vesair azadan ve cevarihden din ve tarîkatta sem' evladır." Ankaravî bunun akabinde Fahreddin Razi (ö. 606/1215) tefsirinden görüşünü desteklemek için delil serdeder. Razi'ye göre işitmek görmekten daha önde gelir. Çünkü işitmek nübüvvetin şartıdır. Allah körlük ile müptelâ olan peygamber gönderdiği halde sağır olan bir rasûl göndermemiştir. Zira aklî olan bir kısım neticelere ancak işitmekle ulaşılır. İşitmek aklın bilgilerle tekâmül etmesidir. Görme ise sadece mahsûsât için sözkonusudur. İşitme altı yöne açık olduğu halde görmenin böyle bir yeteneği yoktur. İşitme ortadan kalkarsa konuşma da ortadan kalkar. Görme ortadan kalktığında ise konuşma baki kalabilir. Ankaravî'ye göre bir kimse ancak ilâhî hakîkatleri dinlemekle insan-ı kâmil mertebesine ulaşır.

Ankaravî'ye göre "bişnev" kelimesinden hareketle kelimenin Arapçadaki karşılığı olan "isma'" ve müştâklarından "semâ'" kelimesi arasında irtibatlar kurmak mümkündür. Semâ lafzî açıdan "işitmek" anlamına gelir. Kelimenin Arapça sem' kökeninden hareketle Kur'an'da Allah kendisi hakkında "işiten ve bilen (semî' ve alîm)" "işiten ve gören (semî' ve basîr)" der. Dolayısıyla işitmek, bilmek ve görmeye takdim edilmiştir. Takdim edilme Varlığın zuhûrunda önceliği gerektirir. Bu öncelik zamansal değil zaman ötesi ontolojik bir önceliktir. Yani Hak'tan bildiğimiz ilk şey O'nun sözü ve bizden ona taalluk eden ilk şey bu sözü işitmektir. Allah bir şeye "ol" dediğinde o şey olur ayetine binaen, "ol" sözünden Varlık zuhûr etmiştir. Vücûd yani Varlık mutlak açıdan Hak'tır. Hak ulûhiyyet, rûhâniyyet ve tabiat mertebelerinde mertebelerin gerektirdiği tarzda zuhûr eder. Zuhûrun başlaması "ol" sözünden sonradır ve tüm mevcûdâtın ilâhî ilimdeki hakîkatleri olan 'ayn-ı sâbiteleri bu sözü işitmekle vecde gelirler ve vecdden vücûd hasıl olur. Bundan dolayı meşâyih taifesi vücûdu vecdden sonra getirmişlerdir.Vücûdun hasıl olmadığı işitme yani semâ işitme değildir. İlâhî sözü işitenler yani ilâhî semâ ehli –ki Allah ehlidir- bu vücûdu kalplerinde ilâhî ilimden bulmuşlardır. İlahi ilmi ise onlara vecd halindeyken işitme anlamında semâ vermiştir. Dolayısıyla vücûdun semâ'ını işitmeyenin semâ'ı yoktur. Alemin varlığı anlamında vücûd ancak Allah'ın sözünden sonra olur. Semâ ise âlemdendir. Dolayısıyla söz ve işitmekten başka varlıkta bir şey yoktur. Söz ve işitmek kendi başlarına istiklâliyyetleri olmayan iki nisbet veya sıfattır. Söz ve işitmek birbirlerini zorunlu olarak gerektiren şeylerdir. Söz ile bir istekte bulunanın yani müridin ne istediğini yani murâdını bildiğimiz

gibi işitmekle de bize ne denildiğini tahsil ederiz. Hasılı söz ile tasarrufta bulunduğumuz gibi işitmekle de tasarrufta bulunuruz. Söz ve işitme fiillerinin birlikteliğinden nefsü'l-emrdeki hali ya da Hakk'ın ilminde olanı biliriz. Ancak Hakkın Varlığının bir gereği olarak i'lamı yani ilmini izhârı olmaksızın da bizde ona dair bir ilim de ortaya çıkmaz. Hakk'ın bildirmesi ise söz iledir. Hakka hilâfeten Rasûllerin ilâhî kitaplardaki bildirmeleri de söz iledir. Bizler işiterek bu söze muhâtab oluruz. Söz ve işitmede her hangi bir alet yani sözde dil ve işitmekte kulak zorunlu şart değildir. Söz ve işitmek iki nisbet ya da sıfat olarak ulûhiyyet mertebesinde Allah'ın iki ismine nisbet edilirler. Söz mütekellim, işitmek semî' ismine. Dolayısıyla söyleyen de işiten de birdir ve o da Allah'tır. İsimleri kendisinde cem eden Allah bizatihi Vücûd'dur.[511] Buna göre Mevlânâ'nın *Mesnevî*'ye "işit" diye başlaması "semâ'ın varlıktaki önceliğine imtisâlendir.

Şem'î ise "bişnev" kelimesinin irâdını Mevlânâ'nın dibâcede eserini Kur'an vasıflarıyla tavsif etmesine dayanarak "ikra'" ile ilişkilendirir: "Hz. Mevlana çünki mesnevi-i şerifi kuran-ı azimin bazı evsafıyla tavsif eyledi pes ona tebiyyet için bişnev ki emr-i hazır onunla ibtida eyledi. Nitekim kurandan evvel nazil olan ikra bism-i rabbik'dir ki ikra emr-i hazırdır. Bişnev ki isma manasınadır. İkra' ile tamam-ı münasebeti vardır."[512] Şem'î bu yaklaşımıyla metinlerarası bir ilişki biçimini benimser gözükmektedir. Ankaravî ise bizatihi kelimenin –ki Varlığın lisânî seviyede câmi' mertebesidir- lafzî kökeninden hareketle manevî delâletini tespit etmeye çalışır.

İlk onsekiz beyitte birinci planda "**ney**" istiâresi/metaforu vardır. Ankaravî neyi sûret, lafız ve zat yönünden insan-ı kâmile ya da mürşid-i kâmile teşbih eder (müşâbehet-i amme). Bu teşbih diğer vecihleri de içine alacak şekilde câmi' bir teşbihtir.

Sûrette benzerlik: Benzerlik iki açıdandır: renk ve şekil. İnsan-ı kâmilin simâsı riyâzetten dolayı sarı olduğu gibi neyin de rengi sarıdır. Evliyâ bâtınını izhâr etmesi açısından neye benzer. Ney nasıl ki birkaç yerinden kemerlenmiştir, insân-ı kâmil de Hakk'a ibâdetiyle kemer-beste olmuştur.

Lafzî benzerlik: Lafzen teşbih ise Farsçada ney kelimesinin yokluk (nefy) anlamında olmasına binaen insan-ı kâmilin vücûdunu nefy etmesi ve asli ademine gitmesidir. İnsan-ı kâmil Hakk'ın Vücûduna nazaran yokluk makamındadır.

---

[511] İbn Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, II, 366.

[512] Şem'î, 9b.

Zâtî benzerlik: Zat yönünden teşbihteki vecihler (vech-i şebeh) dört kısımdır:

1. neyin içi nağmenin çıkması için boşaltılmışsa, insân-ı kâmilin bâtını da mâsivâdan tezkiye ile tecrid olunmuştur. Böylelikle ilâhî nağme ve hakikatlerin bâtınına nüfûz etmesine kâbil olmuştur. neyin içinden gelen nağmelerin neyzene ait olması gibi insan-ı kâmilin kelâmından vücûd bulan kelimeler ve hakîkatler veya fiiller Hakk'ın fiiline izafe olunur. Bu açıdan insan-ı kâmilin bâtını Hakk'a râcîdir.

2. neyden murad, kamış olması itibariyle istiâre olmaksızın bilinen kalemdir. Kalem yazarının elinde bir alet olduğu gibi ney de neyzenin bir enstrümanıdır. Bütün bilgi ve ilimler yazarın kaleminden çıktığı gibi ilâhî hakîkatler de neyzenin neyinden başka bir tabirle insan-ı kâmilin dilinden dökülür. Neyzen varlığını isbat için neye muhtaçtır. Yazar da kaleme. Aynı zamanda ney neyzene, kalem de yazara muhtaçtır. Kalem varlığını yazarla kazanır, ney de neyzen ile. Yazar varlığını kaleme, neyzen de neye borçludur. Bir anlamda yazar kalem olarak, neyzen de ney olarak varolur. Ancak buradaki ayniyyet zatî değil, fiilî ve sıfatî bir ayniyyettir.

3. Ney ve kalemden kasıt istiâre tarîkiyle insan-ı kâmilin vücûdudur. Sıfat mevsufdan, fiil failden hakîkatte ayrılmaz. İnsan-ı kâmilin hareketleri olan eserleri onun vücûdu, kalemden çıkan yazılar yazar ve neyden üflenen nağmeler neyzendir. Bu itibarla insan-ı kâmilin vücûdu asıl itibariyle vacibu'n bizzat olan Hakk'a aittir.

4. kalemle teşbih ettiği neyi hakîkat-ı muhammediyye olarak temsil eder. Varlık mertebelerinde zat mertebesinin arkasından gelen hakîkat-i muhammediyye mertebesi mevcudatın varlığının kaynağı olduğu gibi bütün hakîkatler insan-ı kâmil vasıtasıyla ondan zuhûr eder ve bu vasıtayla dile getirilir. Nitekim bu mertebenin diğer adı kalem-i a'lâdır. İstiâre tarîki olmaksızında "ney" denildiğinde Hz. Muhammed anlaşılır. Zira ney lafzı ebced hesâbı üzere 60'tır. "Sîn" Hz. Muhammed'in ismi olarak 60 rakamına eşittir. Böylece Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın 'neyi işit' demesinden kasdı, insan-ı kâmilden veya Hz. Muhammed'den sadır olan hakîkatleri yani Hz. Peygamber'i işit, dinle demek olur.

Şem'î ise "ney"den kastın insan-ı kâmil ya da ondan ibâret olan mürşid-i kâmil olduğunu söylemekle yetinmekte; Ankaravî'de olduğu gibi ney ile mürşid-i kâmil arasında benzerlik ilişkisi kurmamaktadır: "Neyden murâd mürşid-i kâmildir ki, gerçi zâhiran halkla müsâhabet edip onu ve bunu hikâyet eyler, lâkin derûn-ı pürsûzu bir nefes vatan-ı aslî yâdından ve âlem-i ezelîde olan ittihâdından fâriğ ve gâfil değildir."

Beytin ikinci mısraındaki neyin ayrılıklardan **şikâyet** etmesi ise üç anlama delâlet etmektedir. Bu üç manevî delâletin ortaya çıkması muhtemel bir itirâza cevap vermek içindir. İtiraz şöyledir: "çünkü neyden murâd evliyâ-yı Hüdâ veyâhûd Hazret-i Muhammed Mustafa ola, bunlar hod 'ayn-ı vuslattadır. Öyle olacak firkatte ne gûne şikâyet ederler ve ne vecihle cüdâlıklardan iştikâ semtine giderler?" Cevap 1. Enbiyâ ve evliyânın şikâyeti vuslattan önceki geçmiş sülûk hallerine nisbetledir. Sülûk hallerinden nakilde bulunmaları, vuslata ermemiş mübtedilere tavsiye kabîlindendir. 2. Taayyün sûretinin yakin açısından kemâli tam olmadığı için mevcûd ile mucid arasında daima bir mesafe ve ayrılık/firkat olduğundan şikâyet ortaya çıkar. Şikâyet müşâhade âleminde fânî varlıkla perdelenen insanın mutlak varlığı ya da Hakk'ın zatını kuşatamamasından dolayıdır. Bu itibarla şikâyet medh ve senâya tahvil olunur. 3. Cem mertebesinden ikilik mertebesi olan fark mertebesine tenezzülden dolayı bir eziyet hâsıl olur. Bu eziyet cem' mertebesindeki manevî lezzetin yitirilmesinden kaynaklanır. Bu eziyetin dile getirilmesi bir şikâyettir. Şikâyet bir davettir ve davet ayrılık/fark mertebesinde ortaya çıkar. Bu ölçü içerisinde her ne kadar cem mertebesine vasıl olan insan-ı kâmil bu mertebeden ayrı düşse de o, fark mertebesinde insanlara bırakıp geldiği varlık alemlerini şikâyet etmede yani bu alemlere tekrar ulaştırmada onlara davette bulundurmaktadır ki, davet mertebesi nübüvvet mertebesidir .

Şem'î ise söz konusu itirâzı geçerli kabul edip, şikâyetin Mevlânâ'ya âid olmadığını söyler.[513] Zira Mevlânâ vuslata erenlerdendir. Mevlânâ'nın şikâyeti vuslata ermemişlerin lisânındandır. Şem'înin bu düşüncesi cem'-fark, vuslat-firkat, vahdet-kesret, nübüvvet-velâyet ilişkisini kurmamatan kaynaklanır.

18 beytin ilk beyti tasavvufî şiir geleneğine uyularak hakîkat-i muhammediyye mertebesinden tercümân olur ki ilk taayyün mertebesidir. İlk beytin hakîkat-i muhammediyye mertebesine delâlet etmesi, tüm Mesnevî'nin bu mertebenin terümesi olması anlamına gelir. Zira gerek âlemdeki tüm hakikatler gerekse Mesnevî'dei yüm

[513] Şem'î, Sürûrî'nin şikâyeti takdîm hikâyeti tehir ettiğini söylemektedir. Ancak sebebi konusunda her hangi bir görüş beyan etmemektedir. Ankaravî ise bu hususta suskun kalmıştır. İlk 18 beyti oldukça esaslı bir şekilde tahlil edip şerh eden Şeyh Rızâeddin Remzi er-Rıfâî bu konuda şöyle demektedir: "bazı atîk nüshalarda şikâyet kelimesi birinci mısrâda ve hikâyet kelimesi ise ikincide yazılmıştır. Bu tarz tahrîre göre esas mana tağayyür etmez. Yalnız neyden çıkan savt-ı şedid şikâyete teşbih edilmiş ve manaya daha ziyâde bir kuvvet ve ulviyyet verilmiş olur. Bu takdirce mürşidin şikâyetlerini can kulağıyle dinleyin! Çünkü onlar şikâyet değil hikâyettir, manası çıkar" Şener Demirel, *a.g.m.,* 616. Rıfâî'nin bu düşüncesi şikâyete menfî bir mana yüklemekten, şikâyet ile hikâyet arasına bir muğâyeret koymaktan kaynaklanır. Ankaravî'nin yorumu takip edildiğinde hikâyet ile şikâyet arasında bir ayniyyet vardır. Ankaravî'nin en eski nüshayı kullandığı dikkate alındığında hikâyetin takdîminin kabûlü daha makûl gözükmektedir.

hakikatler muhammedî hakikatten sâdır olmaktadır. Muhammedî hakikatin mütercimi olmak ise muhakkiklerin kârıdır. Ankaravî'ye göre Mevlânâ böylelikle, İbn Fârız ve Fahreddin Irâkî geleneğini devam ettirmektedir.[514]

(II. beyit) Ankaravî ikinci beytin şerhinde beyitte geçen **neyistan** kelimesini ele alır. "bu beyt-i şerifde neyistândan murâd mertebe-i ahadiyyet olsa da kâbil ve mertebe-i a'yân-ı sâbite olmaya da şâmildir."[515] Ankaravî bunu takiben İbn Arabî'den alıntılarda bulunarak ahadiyyet ve vücûd mertebelerini açıklar ve Mevlânâ'nın bu mertebelere neyistan dediğini belirtir. "Amma hazret-i Mevlânâ bu mertebeye neyistân tabir ederler. Ve a'yân ve ervâhı neye teşbih ederler. Bu mananın açıklaması bu şekilde olur ki bu âlemden munkatı' olup âlem-i insâniyyete gelinceye dek her bir âlemde eylediği nefîr u nâleyi takrîr ederler." Ahadiyyet mertebesinde ilâhî sıfat ve isimlerin hakîkatleri Hakk'ın zatından ayrılmaz. Bu mertebede Allah bütün alemlerden müstağnidir yani ondan başka her şey yokluktadır. Ahadiyyet mertebesine gayb-ı hüviyyet ve gayb-ı evvel de tabir ederler. Bu mertebe için neyistan tabirinin kullanılmasının sebebi insan-ı kâmilde mündemiç olan ilâhî hakîkatlerin kaynağının ahadiyyet mertebesi olması gibi neyin varlık kazanmasının mebdei de neyistandır. Ahadiyyet mertebesinden sonra ayan-ı sabite mertebesi gelir. Ankaravîye göre neyistanın hem ahadiyyet mertebesini hem de ayan-ı sabite mertebesini temsil etmesi bilkuvve ve bilfiillik açısındandır. Neyde veya insan-ı kâmilde mündemiç olan varlık hakîkatleri ahadiyyet veya neyistan mertebesinde küllî olarak bilkuvve bulundukları halde, ayan-ı sabite mertebesinde bu hakîkatler harici varlık kazanmamakla beraber ferdî olarak ilmen bilfiil bulunurlar. Zira ayan-ı sabitede ilâhî ilmî sûretler henüz varlık kokusunu koklamamışlardır. Ancak ilmî vücûd ile mevcûd olup birbirlerinden ayrılmışlardır. Ankaravî, ayan-ı sabiteye İbn Arabî ve Şeyh Muhammed Şirin'in huruf-ı âliyyât tabir etmeleri gibi Mevlânâ'nın da neyistan dediğini belirtir. Buna göre ayan ve ervah neye teşbih edilmiştir. Bu anlamca ney ya da insan-ı kâmil, bu alemlerden kesilip insanlık alemine gelinceye kadar her bir alemde söylediği ve feryad ettiğini takrir ederler. Ankaravî'ye göre neyin feryadından mütessir olan erkekden maksad bu alemlerde fail ve müessir olan isim ve sıfatlar, kadın ise kabil ve münfail olan mümkin aynlardır. Bir diğer açıdan erkek akl-ı külli iken, kadın nefs-i küllîdir. Neyin

---

514 İ. Ankaravî, *VII. Cild Şerhi,* 22a.

515 İbn Fârız'ın Hamriyye kasidesinin ilk iki beytinin şerhinde de buna benzer bir yaklaşım vardır. Ankaravî'nin bu yaklaşımını, Sa'diyye dergâhı şeyhi Mehmed Elif Efendi'nin Osmanlı'nın İbn Arabî'si olarak nitelediği Abdullah Salâhî Uşşâkî aynı kasideye yaptığı şerhinde paylaşmaktadır. Merâtibü'l-vücûd perspektifli Osmanlı Tasavvufî şiir şerhçiliğinde beyitleri ulûhiyyet ve rûhâniyyet mertebelerini aynı yerde itibara alarak izah etmek müstakil bir tavır olagelmiştir.

perdeleri varlığın mertebeleridir.

Ankaravî'ye göre bu beyit Mesnevî'nin temel konusu olan mebde ve me'âdı en vecîz bir şekilde anlatmaktadır. İnsan-ı kâmilin ahadiyyet mertebesinden itibâren ayân-ı sâbite, ruhlar ve misâl mertebelerinden sonra müşâhade âlemine nüzûlunu söz konusu etmektedir. Ankaravî'nin ilk iki beyti şerhi büyük oranda Molla Câmi'nin ilk iki beyit şerhine dayanmaktadır.

Şem'î neyistânın Ankaravî'nin ahadiyyet ve ervâh mertebesi olarak belirlemesine karşılık, I., II., III. Ve IV. mertebelere şâmil olduğunu ileri sürmektedir. Zira Mevlânâ "cüdâyîhâ / ayrılıklar" diyerek çoğul sîgası kullanmaktadır. Ancak neyistân tabirinin bu mertebelere şümûliyyetini Şem'î izah etmemektedir. Şem'î de Ankaravî gibi ilk beyit şerhinin sonunda Molla Câmî'nin manzûm tercüme-şerhiyle istişhâdda bulunmaktadır. Molla Câmî'nin ilk iki beyti şerhetmesi bu beyitlerin Varlığın zuhûrunu külli manada ihitivâ etmesinden kaynaklanır. Câmî'ye göre bu konu lâyıkıyla anlaşıldığında ve diğer tüm mesâile tatbik edildiğinde, mesâilin anlaşılması kolay olmaktadır.

(III. beyit) Ankaravî'ye göre ilk iki beyit, ilk iki Varlık mertebesinden nüzûl ya da zuhûra işâret ederken III. beyitle birlikte tekrar ilk mertebelere miraç başlamaktadır. "evvelki beyit mertebe-i ayandan mertebe-i insana olan seyr-i nüzûlîyi beyândır. Ve bu beyit mertebe-i insânîde olan âleme müştâk olan ve tahsil-i isti'dâd kılan ve bunların bu mertebede irşâd eden kimselerin hâlini mübeyyindir." Ankaravî'ye göre beyit mürşidin ahvâline işâret etmektedir. Buna göre mürşid, sâlikin mirâcına vâsıta olan kimsedir. Ancak miraçta bulunmak istidâd ve kabiliyet gerektirdiğinden mürşid daima, nüzûl mertebelerini ve hükümlerini anlatabilmek için anlamaya istidâdı olan mürîd arayışındadır.

Ankaravî beytin anlamını mürşid-mürid ilişkisine tevcih ederken Şem'î böyle ilişki tesisi öngörmektedir: "bunun ile iş'âr eyler ki nefsânî zevk-i lezzette olan kimse bu hâletten bî-haberdir ve onun ol makama liyâkati yoktur. "Sine" zikri burada zikr-i cüz irâde-i küll kabîlindendir."

(IV. beyit) Ankaravî'ye göre ilk 18 beyitteki sonra gelen her bir beyit bir öncekinin mevzûunu içerirken aynı zamanda şerh etmektedir. Bu durum mertebeler arasındaki zâhir-bâtın irtibâtının yansımasıdır. Ankaravî IV. beytin anlaşılmasının isim-müsemmâ ilişkisinin anlaşılmasına bağlı olduğunu vurgular. Zira beyitte geçen asıl

vatandan maksad, insanın kendisiyle zuhûr ettiği ism-i hâssıdır. Her bir ferdin sâhip olduğu isim aynı zamanda onun mürebbisidir ve o ismin hükmü altındadır. Bu isim ilâhî isimlerden bir isimdir. İnsanın asıl vatanı olan isimler mertebesinden uzaklaşıp, orada geçirmiş olduğu zamanı tekrar araması varlık mertebelerinde bir seyirdir. Bu seyir iki türlüdür: ızdırârî seyir ve ihtiyârî seyir. Izdırârî seyir sâlikin dünyevî neş'ette iradesiyle Hakk'ın hadi isminin nefsî muktezâsı üzere seyridir. Daha sonra sâlik ızdırârî ölüm ile fânî olup asıl âlemine gider. Ancak bu âlemin hakîkatinden istifâde edemez. Çünkü asıl âlemin hakîkatini ancak dünyevî neş'ette bilirse öldükten sonra da bu âlemin hakîkatinden faydalanır. İkinci seyir ise ihtiyârîdir. Bu da tarîkatteki sülûkdan ibarettir. İhtiyârî sülûk ile sâlik unsûrî, nebâtî ve hayvânî sıfatlarından kurtulup, ahadiyyet tecellisi ile Rabbını ya da rabb-ı hâssını bulur. Ankaravî bu beytin konusunu şöyle belirler: "bu beyit mertebe-i insandan yine neyistân-ı a'yâna olan seyr-i urûcî beyanındadır."

Şem'î beyti şöyle şerheder: "her kimseye lâzımdır ki bir mürşide mürid olup, onun irşâd ve muâveneti ile asıl vatanına vâsıl ve ittisal talep ede ve illâ esfel-i sâfilînde kalmak lâzım gelir."

(V. beyit) Ankaravî şöyle diyor: "bu beyte gelinceye dek mebde ve meadın ve seyr-i uruci ve nüzulinin esrâr ve ahvalini hazret-i Mevlânâ beyan eylediler. Bu beyitte ise mürşid olanların iyi ve kötü ile ülfet kılmalarını ve onlara esrâr-ı neyistânı kail olmalarını beyân ederler." Ankaravî beyitte geçen kötülerden önce iyilerin zikredilmesindeki nükteyi iki şekilde açıklar. Birincisi tarîkata davet önce kötü huylu olanlara yapılır. İkincisi isyânkâr ve zâlim gibi kötü kimseler acziyet içerisinde olmalarından dolayı rahmet, hidâyet ve evliyâya daha yakın olurlar. Bu da ancak onların istidadları göz önünde bulundurmakla gerçekleştirilir. Çünkü herkes kâmil değildir. Zanlarıyla yar olurlar.

Şem'î ise kötü hallilerin takdim edilmesini adedçe iyilerden daha çok olmasıyla izah etmeye çalışır.

(VI. beyit) Ankaravî'ye göre hakîkate dair sırlar zan ile değil ilm-i yakinle bilinir. "zanla bir şeyin hakîkati bilinmez. İllâ ilm-i yakin ile. Zannın itibarı ameliyyât ve şer'iyyat ve örfiyyâttadır. Ve maârif-i hakikiyyede itibarı bunların ıstılâhında eşyâ için sabite olan mahiyât-ı eşyâya derler ki câ'ilin ca'li ona taalluk kılmaz. Amma maârif-i gayr-ı hakikiyyede mebâhis-i şer'iyye ve örfiyye gibi bunlarda zannın itibarı vardır." Sûfîlerin derunlarında olan bilgiler hakiki marifetlerdir. Zan ve kıyas bu bilgileri elde

etmede yetkin değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber buyurumuştur ki: “zandan sakınınız. Çünkü zan havâtırın en az doğru söyleyenidir.” Ankaravî’ye göre sûfîlerin sırlarını kavramak isteyen bir kimseye gereken şey, zannı terkedip, tasavvufî ilimleri öğrenmesidir. Böylece sûfîlerin kelâmlarında mündemiç olan sırlar açığa çıkar. Zira bunların sırları kelâmlarından uzak değildir.

Şem‘î beytin şerhinde şöyle diyor: “Evliyanın kelimatını istima ettiklerinde kendilerine şifa hasıl olur mana fehm eylemezler. Kendilerinin kusur-ı fehmine nisbet edip inkar ve adavet üzere olmayalar.”

(VII. beyit) ilk 18 beyitte en dikkat çeken beyitlerden birisi bu beyittir. Ankaravî beyit şerhinde sıfat-mevsuf ilişkisine dayanarak vücûd tasniflerinde bulunur. “sırrım feryadımdan uzak değildir.” Feryaddan maksad kelâmdır. Sıfat mevsufa, kelâm mütekellime delalet ettiği için “mütekellimin mikdarı kelâmından belli olur.” kâidesince kelâmdan yola çıkarak mütekellim tanınır. “ve eğer mütekellim hazırda değilse ve kelâmı kitaplarda ve sayfalarda yazılı ise yazılı olan kelâmın menazırından onun sırrına vakıf olurlar. Ve hakîkatine ıttıla bulurlar. Zira bir şeyin ayanda vücûdu ve zihinlerde vücûdu var ve ibarette vücûdu var ve kitapta vücûdu var. Kitapta olan ibarede olana delalet eder. İbarede olan zihinlerde olana, zihinlerde olan da ayanda olana delalet eder. Arif olan kimse kitabetten ayana vakıf olur. Belki eşyânın bütünü Hakla kaim olması yönünden kitapta, ibarette, zihinlerde ve ayanda mutlaklık açısından hakkı müşâhede kılar.” Buna göre sûfîlerin kelâmındaki sırları anlamak için müşâhede ehli olmak gerekir. Bu müşâhede ise istidadı olan kalb ile olur.

Şem‘î beytin şerhinde sûfîlerin kelâmının ve hallerinin idrâki için bir mürşidin himmetinin gerekli olduğunu söylemekle iktifâ eder.

(VIII. beyit) “bu beyt-i şerif evvel ki beyte temsil tarikiyle ten ve canı dahi tarifdir.” İlahi sırlar nasıl kelâmdan uzak değil ise beden de ruhtan uzak değildir. Ancak ruh dünyevî göz ile görülemez. Zira ruhun hakîkati ve mahiyeti bilinememiştir. Ancak ruhun beden üzerindeki tedbir ve tasarrufu yönünden ruh hakkındak bazı şeyler söylenmiştir. Ankaravî bu beyitte mütekelliminin ve Sadreddin Konevî’nin ruh hakkındaki görüşlerini serdettikten sonra kendi ruh tarifini yapar: “ruh, hakkın hay isminin pertevi ve tecellisi bir nur-ı ilâhîdir.”

Kelâmcılara göre ruh latîf bir cisimdir ve gül suyunun gülde; yağın susamda, ateşin demirde bulunması gibi ruh da bedende sereyan eder. Kelâmcıların çoğuna göre

ruh, güneşin ışığı gibi nurani ve semâ‘vi cisimlerden değişme ve bölünme kabul etmeyen latîf bir cisim veya cevherdir. Cüneyd Bağdadi ruhun Allah'ın tekelinde olan bir şey olduğunu ve ondan söz etmenin caiz olmadığını söyler. Sadreddin Konevî ise ruh ile ilgili âyetin tefsirinde Hz. Peygamberin ilâhî hakîkatlerin tümüne sahip olduğu halde ruhun hakîkatinin açıklamaktan men edilmiştir? sorusunun cevabını arar. Buna göre soruyu yöneltenler Yahudilerdir. Tevrat da dahi müphem olan ruhun mahiyetini açıklamayan Hz. Peygamber Ashab-ı kehf ve Zülkarneyn hakkında cevap vermiştir. Ankaravî'ye göre ilâhî bir nur olan ruh ne bedene muttasıl ne de ondan ayrıdır. Ruh kelâmcıların misallerindeki gibi bir takım n hassa ve kuvvelerin taşıyıcısıdır. Bu kuvvelerin fiili neticeleri bedende ortaya çıkar ve onda tasarruf eder. Ruh ilâhî olması cihetinden rabbından ilim ve kemâli alır ve bunu bedende izhar eder. Bu açıdan arif ve alim olan bir kimsenin zâhirde olan eserlerinden onun sırlarına vakıf olunabilinir. "Zira tende görünen letafet ve melahet, belâğat ve fesahat ve ilim ve marifet ve sanat olsun ruhundur."

Şem‘î şöyle diyor: "Mevlânâ bu kitâb-ı şerifin terkibini tene ve onda mestûr olan esrâr-ı hafiyyeyi cana teşbih eylemişdir. Ruhun hakikatine ittilâ enbiyaya ve evliyaya mahsus olduğu gibi bu kitâbın esrâr-ı hafiyyesine herkese ittilâ müyesser olmadığını beyan eder."

(IX. beyit) Şârihlerin çoğu beyitteki 'nist bad' (yok olsun) ifâdesini kişinin fani olması sülûk mertebelerinde en üst makamlardan olan yok olma makamına ulaşması için bir dua şeklinde tevil ederler. Bunun akabinde beddua olarak da alanlar vardır. Nitekim Ankaravî: "Bazı bi-fehimler Hazret-i Mevlânâ'nın (nist bad) buyurduklarını beddua zu‘m etmişler ve tevil edip beyâna gitmişler. Haberleri yok ki tarik-i evliyada tarik-i aksâ ve matlab-ı a‘la yok olmaktır. Ve yokluk bulsun ki fena nar-ı tecelliyi iktibâsa, ateş-i derûn-i evliyayı iltimâsa vesiledir." O halde beytin anlamı şöyle olur ki, her kim de bu ateş yok ise o kimse kemâli bulmayan bir kimse olarak öncelikle fani olduğunun tam şuuruna vararak yok olması kendi varlığından geçip aslî vücûduna kavuşması gerekir.[516]

Şem‘î beytin hem duâya hem de bedduâya şâmil olduğunu ileri sürer.

(X. beyit) Beyit ilâhî aşka işârette bulunur. sûfîlerin derununda ve kelâmında olan ilâhî aşktır. Buna göre aşk muhabbette ifrattır ki kişinin her yerini kaplar. Böylece maşukundan başka hiçbir şeyi görmez olur. Ayrıca Ankaravî'ye göre alemin nizamı ve insanlığın düzeni ilâhî aşk ile gerçekleşir. Evliyanın derûnunda olan ateş aşktır ki, maşûk

---

[516] İ. Ankaravî, *a.g.e.*, I, 36-37.

ve bâkî olandan başkasını onlarda bırakmaz. Aşk ateşi vücûd küpündeki meye düştüğünde, feyezan ederek sâliki zevk ve neşvelendirir. İstidadlarımızdaki neşveler, aşk ateşinin yalımından aldığımız hisse kadardır. Aşk bir'dir ama hissedarlar muhteliftir.Velhâsıl aşk ateşi hakikatte neye düştü. Zira âşıkın *dil*-i onu işitmekle yandı. Aşk feyezan etti, hakikatte meye düştü. Zira onu nûş eden ızdırâb-ı azîm buldu. Ney insan-ı kâmilin suretine, mey suretin batınındaki zevke teşbih edilmiştir.

(XI. beyit) neyin perdelerinden murad makamat-ı evliyadır. Sâlik bu makamları nurani ve zulmani perdeleri keşf ederek sülûk eder. Ancak sâlike başlangıçta ilâhî mertebelerden her bir mertebe perde olur. O zaman bütün ilâhî mertebelerin sırlarını bilen mürşidin mertebe mertebe sâliki teslîk etmesi gerekir.

(XII. beyit) derunu masivadan uzak olan insan-ı kâmil Hakk'ın halifesi olması hasebiyle birbirine zıt sıfat ve isimlerle kuşanmıştır. Beyitteki zehirden maksad kahır, tiryaktan kasıt ise lütufdur. Bu açıdan mürşid şerîat ve tarîkata ilâhî emir gereği lütuf edene lütuf ederler, kahır edene ise kahr ederler.

(XIII. beyit) insan-ı kâmilin aşka giden kanlı yoldan bahsetmesi mevt-i ihtiyârîye işârettir. Aşk sülûkun nihâyetinde ulaşılan ahadiyyet mertebesi ise bu mertebeye ulaşmak ancak nefsin ârızî sıfatlarını tezkiye etmekledir. Aşk mertebesi mecnûnluk ve meczûbluk mertebesidir ki, kemâldir. Ancak sûfîye mecnûnluk vasfı bu mertebeyi idrak edemeyenlerin hamlidir. Yoksa enbiyâ ve evliyâ akılda kâmildirler. Bir sonraki beyit akılsızlık olarak görünen bu aklın mahiyetini şerh eder.

(XIV. beyit) beyit akl-ı me'âd ile akl-ı ma'âşa delâlet eder. Akl-ı me'âd sahiplerinin âşıklar olduğunu zikreden Ankaravî, Bâyezid-i Bistâmî'nin şu rivâyetini nakleder: "Allah kullarının isti'dâdını bildi. Onlardan bazıları aşk ve muhabbete ehil olmadıklarından, Allah onları hizmet ve ibâdetle meşgûl etti. Bu kimseler âbidler ve zâhidlerdir. Bazıları da aşk ve muhabbete ehil olmuşlardır."

(XV. beyit) Ankaravî bu beytin üslub-ı hakim kâidesi üzere dile getirildiğini ifâde eder. Ankaravî bu beytin şerhinde Sürûri'nin hâricinde Şem'î dâhil birçok kimsenin hata ettiğini söyler. Bu beyit bir önceki beyitte açıklanan akl-ı me'âd ehlinin ardından akl-ı me'âş gamında günleri zâyi' olan kimselere işâret etmektedir.

(XVI. beyit) Ankaravî beytin şerhinde şöyle demektedir: "bu beyitte mukassir olanlara esrâr-ı ilâhîyyeden mahrum kalanlara teselliye vardır. Buyururlar ki, ey mukassir gönüllerin zâyi' olduysa ve heva ve heves ömr-i nazenînini telef kıldıysa gam yeme. Şol

vakitte ki bir mürşidi bulasın ve ona bir iktidâ kılasın. Onun himmeti berekâtiyle ve irşâd-ı bâ saadeti sebebiyle cemî-i seyyiâtın hasenâta ve zâyiâtın mahsûlâta mübeddel olmak mukarrerdir."

Şem'î beyitteki hitâbın Şems-i Tebrîzî'ye olduğunu söylemektedir: "Mevlânâ şimdi âlemde senin mis lü nazîrin yoktur diye Şems'i medh eyler. Farazâ eğer âlemde mürşid kalmadı ise senin kaldığın yeter. Zira senin irşâdın cemi'-i âleme kâfî ve şâmildir." Şem'î, Sürûrî'nin "hitâb Hak Teâlâ'yadır" görüşünü doğru bulmayarak tenkid eder.

(XVII. beyit) Ankaravî'ye ve Şem'îye göre göre beyitte sülûk ehlinin üç tür olmasına işâret vardır. Birinci tür sâlikler bütün makam ve meratibi geçseler de daima kemâli arayanlardır. Bunlar hakkın muhabbet deryasında garkolmuşlardır. Meselâ Bayezid Bistami gibi. İkinci tür sâlikler ise ulaştıkları kemâl ile iktifa edenlerdir. Meselâ Muaz Razi gibi. Üçüncü tür sâlikler ise kıssadan hisse alamayan oyun-eğlence ehlidirler. Aslında konu kemâlatın veya ilâhî tezahürlerin nihai olup olmaması ve bu kemâlat ile iktifa edilip edilmeyeceğidir.

Muaz Razi, Bayezid Bistami'ye gönderdiği mektupta "onun aşk kasesinden içince sarhoş oldu." Şeklinde bir cümle serdeder. Bayezid cevaben "kase kase aşk şarabını içtim. Ne şarap tükendi, ne de kandım (reyyan oldum)." der. İbn Arabî *Fütûhât*'ta bu hususta: "reyy (ilâhî hakîkatlere kanmak) eksilme ve artma kabul etmez. Bil ki reyye inanan kimse bir nihâyetin ve gayenin varolduğuna inanır. Dünya hayatı alemi kendisine keşfolunmuştur. Bu kimseler levh-i mahfuzu keşfetmiş kimselerdir. Ve daima onun hakkında düşüncededirler. Yahut düşüncesinde vücûdu ne ise o olarak keşfeder. Sonra bundan istidlâl ederek vücûdun mütenahi olduğu fikrine varır. Zira vücûda dahil olan her şey mütenahidir. Ancak bu keşf sahiplerinin uhrevî keşifleri yoktur. Gaye/sonun varolduğuna inanan bir kimse reyyin varolduğunu ve en yüksek himmetin gayeyle olduğunu iddia eder." Ankaravî Mevlânâ'nın da İbn Arabî gibi 'reyy yoktur.' görüşünü ileri sürenlerden olduğunu ifâde eder. Bu itibarla beytin anlamı: her kim ki ahadiyyet denizinde balık misali garkolmayıp, bu deryadan bir yudum lezzetlenip kanarsa (reyyan olursa) o kimsenin ahadiyyet hakîkatlerinden nasibi yoktur.

(XVIII. beyit) Ankaravî *Fatihu'l-ebyat*'ın sonunda ilk beyit ile son beyit arasında bağlantı kurarak Mevlânâ tarafından ney istiâresi ile ifâdelendirilen insan-ı kâmili vahdeti kesrette kesreti vahdette merâtib hükmünce gören şeklinde tarif eder.

Böyle bir müşâhadeye sâhip olmayan nâkıs kimse, insân-ı kâmilin hâline vâkıf olamamaktadır. İnsan-ı kâmilin hâlinin idrâkinde lafız bir vasıtadır. Bu itibarla insan-ı kâmilin lafzından manasına tahkîk yoluyla gitmek bir imkândır. Ankaravî nâkıs kimsenin kâmil insan ve mertebesi hakkında bir bilgisinin hâsıl olması için İbn Atâullâh İskenderânî'nin insân-ı kâmil tarifini efrâdını câmi bulmaktadır: "İnsan-ı kâmil kuldur. Sekr hâlinde iken sahvı artar. Gâib olduğunda huzûr hâli çoğalır. Cem' hâli onu fark hâlinden, fenâsı bekâsından, bekâsı fenâsından perdelemez. Tam bir adalet üzeredir. Muhakkik kimsedir ki her şeye hakkını verir."

Ankaravî ilk 18 beyit şerhini şu sözlerle tamamlar: "İnsan-ı kâmil hem bu beytin hükmün icrâ edip Hakk-ı zimmeti Hakk'a irgörendir. Ve nice mertebe-i tefrikada dağdağa-i kesret ile morde olanları ilm-i tevhîdle diri görendir. Söz kısa gerektir vesselâm.[517]

[517] Ankaravî'nin ilk 18 beyit şerhi için bkz. İ. Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî,* I, 21-44. Şem'î'nin ilk 18 beyit şerhi için bkz. Şem'î, *Şerh-i Mesnevî,* 7a-13a.

SONUÇ

İsmail Ankaravî Mevlevî düşünce tarihinde geliştirdiği sûfî tavır gereği genelde Osmanlı özelde İstanbul Mevlevîlik tarihinde önemli bir noktada durmaktadır. Nitekim XVI. Yüzyıl Osmanlı'sında Ferruh Çelebi ve Hüsrev Çelebi zamanlarında iktidar-tarîkat ilişkileri oldukça zayıflamış, Mevlevîliğin toplum bazındaki nüfûzu kaybetmeye yüz tutmuştur. Ankaravî'nin şeyhi I. Bostan Çelebi ile birlikte Mevlevîlik tekrar bir yükseliş göstermiş ve zamanında Anadolu'da bir çok Mevlevîhâne açılmıştır. I. Bostan Çelebi'nin faaliyetleri sonucunda tarîkat Osmanlı iktidarıyla ilişkilerini yeniden tesis etmiştir. Aynı zamanda medrese tahsili yapmış olan İsmail Ankaravî'nin I. Bostan Çelebi'nin tayiniyle İstanbul Galata Mevlevîhânesine postnişin olması bu döneme rastlamaktadır. Çelebîlik makamının I. Bostan Çelebi ile yeniden otoritesini Osmanlı siyasi ve sosyal çevresinde güçlenmesi, Ankaravî'nin çabalarıyla İstanbul Mevlevîliğine taşınmış ve Ankaravî İstanbul'un ve Anadolu'nun en önemli Mevlevîhânelerinden biri olan Galata'da gerçekleştirdiği 22 yıllık faaliyetiyle hem tarîkat olarak Mevlevîliğe hem de verdiği eserlerle Mevlevî düşünceye ihyâcı tavrıyla yeniden bir form kazandırmıştır. Bu minvalde O'nun sünnî ilkelere bağlı "Mevlevîlik bir tasavvuf yoludur" tanımlaması Mevlevî düşüncenin inşâsında hâsılı tahsîl gibi gözükse de kendisinden önceki tanımsız hâli söz konusu olduğunda oldukça önem arz etmiştir. Ankaravî bu tanımlamayla Mevlevîliğin diğer Osmanlı klasik tarîkatları dairesinde ele alınmasını temin etmiş, Mevlevîleri mukallid melâmîler topluluğu olmaktan çıkarıp muhakkik melâmîler zümresi olarak tanınması için faaliyet göstermiştir. Ankaravî postnişinliği süresince –ki Galata Mevlevîhânesinin en uzun süreli postnişinidir- gerek siyasi ve sosyal olaylara gerekse de sûfî düşünceye tahkîk tavrıyla yaklaşması, İstanbul Mevlevîliğinin zayıf karakterli tarihi sürekliliğini kırıp, tasavvufî tavrın tüm gerekliliklerini Mevlevî düşüncede tatbik ederek Mevlevîliğin hem entellektüel hem de toplumsal zeminde yeni bir yön kaydetmesine vasıta olmuştur. Mevlevîlik içinde ortaya çıkan meşreb farklılıklarının esasta olmadığını, muhakkik tavrının bir gereği olarak tüm sûfîlerin "bir" olduğunu, görünüşteki farklılıkların sûfî marifete sahip olunmamasından ve seyr ü sülûkun gereğiyle tatbik edilmemesinden kaynaklandığını ileri sürerek, Mevlevîlerin birlik içerisinde olmasına gayret sarf etmiştir.

İsmail Ankaravî bir XVII. yüzyıl sûfîsidir. Bu yüzyıl Osmanlı dünyasında

tartışmaların gün yüzüne çıktığı dönemdir. Tartışmalar, Osmanlı siyasi ve sosyal kültürünün mâhiyetinin tanımlanması etrafında cereyan etmektedir. Böyle bir tanımlama ihtiyâcı Kanuni sonrasında içine düşülen bir krizin uzantısıdır. Bu krizden ilmî anlayış ta payını almıştır. Ya da ilimdeki kemâl eksikliği böyle bir krizi doğurmuştur. İsmail Ankaravî yaşadığı asrın ruhunu ilim, marifet ve ahlâkta tefessüh şeklinde belirledikten sonra, tefessühten kurtuluşun çâresini genel planda ilim anlayışında ihyâ olarak görmektedir. İhyânın gerçekleşmesi ise dinin şeriat, tarikat ve hakikatten ibâret tüm boyutlarıyla yeniden tahsil edilmesine mevkûftur. İhyâ ancak bir tahkîk tavrıyla yapılabilir. Genelde dini düşüncenin, özelde Mevlevî düşüncenin içine düştüğü taklîd tavrı sathî tartışmalara yol açtığı gibi, hakikatin tahsil edilmesinden de uzaklaştırmaktadır. İsmail Ankaravî hakikatin –ki muhammedî mertebenin hükümlerini yerine getirmekle ancak elde edilir- elde edilmesinde öncelikle şeriat anlayışının yeniden ele alınmasıyla işe koyulur. Mevlevîlik özelinde mukallid melâmîliğe sapan ve şeriattan uzaklaşan Mevlevîlerin tefessühten kurtulmaları şeriat üzere tarikatta seyr ü sülûk etmeleriyle mümkündür. Dolayısıyla sülûk ilminin gerçek mahiyetini Mevlevîlere kazandırmak kaçınılmazdır. Hakikat ancak bir şeyhe intisabtan sonra sülûk tatbik edilerek ulaşılacak bir şeydir. Sülûk ise muhammedî tecrübenin bütünüyle uygulanması ile gerçekleşir. Bu tecrübeyi lâyıkıyla gerçekleştiren kimselerden birisi Mevlânâ'dır ve Mevlânâ bu konuda herkesin temessül edebileceği bir sûfîdir.

İsmail Ankaravî Mevlânâ'nın irşâdının mahiyetinin *Mesnevî*'de bulunduğunu vurgular. Dolayısıyla *Mesnevî* layıkıyla anlaşılması gerekir. Bu liyâkat sadece *Mesnevî*'nin okunması ile değil, bir şeyhin gözetiminde ve onun açıklamalarıyla kazanılır. Ankaravî bu noktada *Mesnevî*'nin Mevlânâ'nın câmi' tavrını yansıtır biçimde şerh edilmesinin düşülen derekeden çıkmada önemli bir adım olduğuna inanmaktadır. Ankaravî şerhi bu anlamda sadece *Mesnevî*'deki lafız ve mana açısından müşkil beyitlerin izahından ibâret olmayıp, XVII. asır ve sonrası genelde Osmanlı toplumunu özelde Mevlevî zümresini inşâ ve irşâd etmeyi amaçlayan bir metindir.

İsmail Ankaravî bu inşâda hem bir mürşid-i kâmil hem de 28 adet telifâtıyla bir sûfî-müellif olarak çaba sarfetmiştir.Telîfâtının önemli kısmı *Mesnevî* ile doğrudan alakalıdır. *Sîmâtü'l-mûkînin*'den başlayarak bir proje dâhilinde *Mebde ve Me'âd Risâlesine* kadar yedi adet *Mesnevî* ile doğrudan alakalı eser kaleme almıştır. Diğer 21 eser ise tasavvuf literatürünün başlıca eserleri dikkate alınarak telif edilmiştir. bu

eserlerde de M*esnevî* beyitleri istişhâdın en başta gelen unsurları olmuştur. Ankaravî medrese tahsîlinin bir gereği olarak ve olması gereken şekilde tasavvufî düşüncesini şer'î ve felsefî ilimler temelinde inşâ etmesi hasebiyle dil, fıkıh ve felsefe (İşrâkî felsefe) alanında da eserler üretmiştir. Böylece Mevlevî düşüncenin temeli olan tasavvuf ilmini diğer tüm İslâmî ilimlerle bir tedâhül ilişkisi içerisinde değerlendirmiştir. Bununla birlikte Ankaravî'ye göre hakikat ilmi ya da ilm-i ilâhî tüm diğer ilimlerin ulaşabilecekleri neticelerin ötesine geçerek eşyânın hakikatlerine yaklaşmada ve marifet elde etmede yegâne ilimdir.

Bu itibarla entelektüel Osmanlı dünyasında verdiği eserler hem Mevlevîlerce hem de diğer turuk-ı ´aliyye mensuplarınca revaçta tutulmuştur. XVII. yüzyıl gibi tartışmaların çoğaldığı ve bunun mukâbilinde ters orantılı bir şekilde tasavvuf literatürünün hayli arttığı bir asırda Ankaravî'nin tasavvuf literatürünün başlıcalarını tercüme ve şerh etmesi, hem tasavvuf düşüncesinin hem de Mevlevî düşüncesinin özellikle Türkçede tanınmasında önemli rol oynamıştır. Böylelikle tasavvufî düşünce küllîyâtının Türkçeleştirilip, gerek tasavvufî düşünceyi anlamakta zorluk çeken medrese kesiminde gerekse de geçmişten tevârüs eden bu düşünceyi medrese tahsili olmadığından ötürü dil engeliyle karşılaşıp eksik kavrayan tekke muhitlerinde daha fazla yaygınlık kazanmasında Osmanlı sûfîleri içerisinde öncü olmuştur.

Ankaravî'nin Mesnevî şerhi, tüm eserlerindeki fikirleri cem´ etmesi açısından temel irşâd metnidir. Bu anlamda Tasavvuf düşüncesinin tespiti bu eserden yola çıkılarak tahsil edilmelidir. Zira İsmail Rüsûhî Dede en başta bir Mevlevî şeyhi ve Mesnevîhândır. Şerhinde Mevlâna'nın temsil, remiz ve istiârelere dayanan düşüncelerini lafızdan manaya ve mananın muhtelif seviyelerine intikal ederek tahkîk etmiş, tahkîkinde İbn Arabî başta olmak üzere tüm muhakkik sûfilerin ve velilerin metinlerinden ve görüşlerinden istişhâdda bulunmuştur. Bunun yanısıra kendisinden önceki Sürûrî ve Şem'î şerhlerini tahkikteki eksikliklerinden dolayı yeri geldiğince tenkid etmiştir.

İsmail Rüsûhî Dede, altı cild *Mesnevî*'yi şerh esnasında beşinci defterin yarısının şerhine ulaştığında tartışmalı yedinci cild zuhur etmiş, bu defteri Mesnevî'nin devâmı kabul ederek şerh etmiştir. Bu şerhinden dolayı kendi zamanında ve sonrasında çeşitli itirazlara marûz kalmış, bu itirazlara cevapta cedelî bir yöntem takip ettiği gibi şeriat-tarikat-hakikati tebellür ettiren cildin gaybî hüviyeti üzerine de vurgu yaparak cildin kabûlünü Mevlâna'nın kâmilen idrak edilip edilmemesiyle irtibatlandırmıştır.

Ankaravî'ye göre *Mesnevî* şerhindeki tahkîkin gâye-i illiyyesi ve neticesi Mevlânâ'nın hem nefsü'l-emirde hem de tarihsel çizgide sûfî düşüncesini tespit etmek, bu düşüncenin hangi sûfî gelenekleri ve tavırları cem´ ettiğini göstermektir. Bu açıdan Mevlânâ şeriat ile tarikat, aşk ve marifet anlayışlarını kemâl seviyede kendisinde derleyen bir sûfîdir. İlk anlayışını ilk mürebbîsi Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî'den kazanmıştır. Bu anlayışın uzak sebebi Horasan tarikat geleneğidir ki, Tirmizî bu geleneği şeyhi Bahâeddin Veled vasıtasıyla mümessilleri Necmeddin Kübrâ ve Ahmed Gazzâlî'ye uzanan silsileden tevârüs etmiştir. nitekim Mevlevîlik silsilesi bu iki sûfiye uzanmaktadır. Mevlânâ seyr ü sülûk ilmini Tirmizî'den aldıktan sonra Şems-i Tebrîzî ile karşılaşıp sohbet etmiş, sonrasında sülûkun nihâî derecelerinden olan aşk ya da insan-ı ma'şûk felsefesine ulaşmıştır. Ankaravî'ye göre bu mertebe aynı zamanda tahkîk ve temkîn mertebesidir ki, bekâda telvîn mertebesi olarak da adlandırılabilir. Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce tarihindeki yerinin tespitinde İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin temsil ettiği Endülüs-Anadolu vahdet-i vücûd geleneğiyle irtibatı modern dönemdeki araştırmacıların iddialarının aksine oldukça üst seviyededir. Mevlânâ *Mesnevî*'de ortaya koyduğu varlık ve bilgi anlayışında vahdet-i vücûd düşüncesinin fiilî seviyede tahakkukunda sufi düşünce tarihinde en başarılı sûfî-şairlerdendir. Ankaravî'nin İbn Arabî ile Mevlânâ'yı muhakkik melâmîler, ehlullah ve âşıklar zümresinin büyüklerinden görmesi, İbn Arabi ile Mevlânâ'yı düşüncede bir görmesinin, Konevî ile Mevlânâ'yı tarihsel açıdan irtibat içine almasının bir sonucudur. Zira Mevlânâ'nın aşkı ve aşıkları en yüksek makama yerleştirmesi ile İbn Arabî'nin muhakkik melâmîleri en üst mertebede görmesi tasavvufî düşünce açısından aynı mertebenin farklı ifadelendirmesinden başka bir şeydir.

Mesnevî Ankaravî'ye göre bir şiir kitabı olması hasebiyle, tasavvufi şiir tarihinde kendi türündeki Hakîm Senâî ve Feridüddin Attâr'ın başlattığı tasavvufî mesnevî zincirinde bir halkadır. Ancak bu halkanın mümeyyiz vasfı kendisinden önceki literatürü aşarak sufî düşüncenin tüm mesâiline dair zengin bir temsil içeriğine sâhip olmasıdır. İsmail Ankaravî'ye göre *Mesnevî*'nin en başta gelen hususiyeti bir irşâd kitabı olmasıdır. İrşad insân-ı kâmil mertebesine ulaştırmaya yöneliktir. İrşâdın ya da ikmâlin lâ-nihâî olmasından ötürü eser hem mübtedilere hem de müntehîlere yöneliktir. Bu açıdan seyr ü sülûkun (ahlâk) tüm konularını ihtivâ ettiği gibi, Varlık ve bilgi felsefesinin temel mesâiline de işâret etmektedir. Mevlânâ, muhakkik, melâmetî ve muhammedîlerin büyüklerinden olması hasebiyle –ki en üst sûfî mertebedir- alttaki tüm sûfî tavırları kendisinde cem´ etmiş, câmi´ tavrından dolayı da irşâda ehil olmuştur. *Mesnevî* de bu

tavrını Mevlânâ'nın diğer eserlerine kıyasla doğrudan yansıtan bir kitâbdır. Söz konusu tavrın mücmel tarzda izah edildiği yer ilk 18 beyittir ki, *Mesnevî*'nin Fâtihası'dır. Ankaravî'nin 18 beyit şerhi olan *Fâtihu'l-ebyât*'ta, Varlık ve Varlıkın mertebeler hâlinde ve mertebelerin gerektirdiği tarzda zuhûr etmesini şerh eder.

İsmail Ankaravî pîrine ittibâ ile şerhinde bu tavrın gereğini yerini getirmiş; böylece şerhi geleneksel dönemden modern döneme *Mesnevî* ve Mevlevî düşünce üzerine tasavvufî açıdan en başarılı ve tutarlı çalışma olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BİBLİYOGRAFYA

1. İSMAİL ANKARAVÎ'NİN ESERLERİ:

----------, *Simâtu'l-mûkinîn*, Sül. Ktp. Hasan Hüsnü Paşa 659.

----------, *Câmi'u'l-âyât*, Sül. Ktp. Mihrişah Sultan 181.

----------, *Hall-i müşkilât-ı mesnevî*, Bayezid Devlet Ktp. Veliyyüddin Kitaplığı 1672.

----------, *Nisâbul'-mevlevî,* Sül. Ktp. Lala İsmail 231.

----------, *Nisâbu'l-mevlevî*, trc. Tâhiru'l-mevlevî, MÜİF Ktp. Yazma 769.

----------, *Mebde ve Me'âd,* Ankara Milli Ktp. A003981-02.

----------, *Minhâcu'l-fukarâ*, İstanbul 1286/1869.

----------, *Fakirlerin Yolu,*haz. Sadettin Ekici, İstanbul 1996.

----------, *Derecâtü's-sâlikîn,* Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2674.

----------, *Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere,* İÜTY 6394; Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/9.

----------*, Hüccetü's-semâ',* İstanbul 1286/1869.

----------*, Risâle fî hakki's-semâ',* Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/7 (vr. 347-362).

----------*, Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevleviyye,* Sül. Ktp. Nâfiz Paşa 395.

----------*, Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî'at,* Sül. Ktp. Nâfiz Paşa 352.

----------*, Risâle-i usûl-i tarîkat-ı nâzenîn*, nşr. A.Nezih Galitekin, *Yedi İklim*, VIII/56 (1995).

----------*, Sülûknâme-i Şeyh İsmâîl,* İÜTY 6394.

----------*, Makâsidü'l-'aliyye fî şerhi't-tâiyye,* Sül. Ktp. Hamidiye 654.

----------*, Şerh-i kasîde-i mîmiyye el-hamriyye,* Sül. Ktp Hâlet Ef. 796.

-----------*,Zübdetü'l-fuhûs fî şerhi'n-nusûs,* İstanbul 1328/910.

----------, *Nakş el Füsûs Şerhi*, haz. İlhan Kutluer, İstanbul 1995.

----------*, İzâhu'l-hikem,* Sül. Ktp. Hâlet Ef. 727/3.

----------*, Misbâhu'l-esrâr,* Sül. Ktp. Düğümlü Baba 10.

----------, *Cenâhu'l-ervâh,* Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2558.

----------, *Tuhfetü'l-berere,* Sül. Ktp. Hasan Hüsnü Paşa 736.

----------, *Hikemü'l-münderice fî şerhi'l-münferice,* İstanbul 1314/1896.

----------, *Miftâhu'l-belâğa ve Misbâhu'l-fesâha,* İstanbul 1284/1867.

----------, *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân,* Topkapı Sarayı Ktp. Mehmed Reşat 190.

----------, *Fütûhât-ı 'ayniyye,* İstanbul 1328/1910.

----------, *Şerh-i Ahâdîs-i Erba'în,* Sül. Ktp. Antalya-Tekelioğlu 148.

----------, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı: Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi,* haz. Semih Ceyhan, İstanbul 2001.

----------, *Şiir mecmû'ası,* Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar 87.

----------, *Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atü'l-letâif ve Matmûratü'l-ma'ârif) I-VII,* İstanbul 1289/1806.

----------, *Şerh-i Mesnevî I-III,* Kahire 1221/1806.

----------, *Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası) I-II,* Sül. Ktp. Pertev Paşa 306-307.

----------, *VII. Cild Şerhi,* Sül. Ktp. Esad Ef. 1563.

2. DİĞER KAYNAKLAR:

Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara 1967 (I), 1971 (II), 1972 (III).

----------, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara 2003.

----------, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983..

----------, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952.

----------, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul 1973.

----------, "Mesnevî'nin VII. Cildi", *IEFB Şarkiyât Mecmûası*, VI (1966).

----------, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, İstanbul 1963.

----------, *Melâmilik ve Melâmîler,* İstanbul 1992.

Abdallah el-Ansari Al-Harawi, *Les Etapes Des Itinerants Vers Dieu*, ed. Critique: S. De Laugier de Beaurecueil, O.P, Le Caire 1962, İmprimerie De L'institute Français D'archeologie Orientale.

Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasîdesi", *UÜİFD*, VI/6.

Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 2003.

Abdullah Öztemiz Hacıtâhiroğlu, *Mesnevî: Kendi Vezni İle Manzûm Tercüme,* İstanbul 1972.

Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-nusûs fî Şerhi Nakşi'l-fusûs,* nşr.William Chittick, Tahran 1977.

----------, *Nefehâtü'l-üns*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1998.

----------, *Tercüme-i dû beyt-i Mesnevî-i Şerîf*, trc. Hoca Neş'et, İstanbul 1273,

Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Pelle Pelle tâ Mülâkât-ı Hodâ: der bârey-i zindegî, endîşe ve sülûk-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Tahran 1373 hş./ 1994 m.

----------, *Cost u cûy der tasavvuf*, Tahran 1369 hş./ 1990m.

Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara 1991.

"Abdülkerim Sürûş ile Mevlânâ ve Mesnevî üzerine bir Söyleşi", trc. Yakup Şafak-Yusuf Öz, *Yediİklim*, İstanbul 2005, sayı 178, 65-72.

Abdürezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc.Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

Abidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif, I-VI*, İstanbul 1324/1906.

Adnan Karaismâiloğlu, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Ankara 2001.

Afif Tektaş, *Şeyh İsmail Ankaravî'nin Minhâcu'l-fukarâ adlı eserinin Özü*, İstanbul 2004.

Ahmet Ateş, "Senâî", *İA*, X, 482.

----------, "Konya Kütüphânelerinde Bulunan bazı mühim yazmalar", *Belleten*, XVI/61 (1952).

----------, *"Mesnevî'nin ilk onsekiz beytinin manası", Fuat Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.

Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1992.

----------, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi,* haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (I. ve II. cild), Osman Türer-Mustafa Tahralı-Safi Arpaguş (III. Ve IV. cild), İstanbul 2004-2005.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir-40- Tetimme*, Ankara 1986.

Ahmet Nezih Galitekin, "İsmail Rüsûhî Ankaravî ve Risâle-i Müfide-i Usûl-i Tarîkat-ı Nazenin", *Yedi İklim*, VIII/56 (1994), 91.

----------, "Tahirü'l-Mevlevî'nin "Nisâbü'l-Mevlevî" Tercümesi", *Yedi İklim*, V/38 (1993)

Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII Yüzyıllar) Meselesine Kısa bir Bakış", *SÜTAE Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (Konya) 18-19.

----------, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (püritanizm) Teşebbüslerine bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1983).

----------, "Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sûfîsi Olarak Mevlânâ Celâlüddin-i Rûmî", *4. Millî Mevlânâ Kongresi,* 12-13 Aralık 1989 Konya, 139-146.

----------, *Osmanlı'da Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992.

Ahmed Gazzâlî, *Aşkın Halleri (Sevânihu'l-uşşâk)*,trc: Turan Koç-M. Çetinkaya, İstanbul 2004.

Ahmed Güner Sayar, *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul 2002.

Ahmed İbn Muhammed el-Tusi, *Bevâriku'l-ilmâ'*, nşr. Ahmed Mücahid, Tahran 1995.

Ahmedmian Akhtar, "Shams Tabrizi. Was he an İsmailian?", *Islamic Culture* X (1936), pp. 131-136.

Ahmet Mermer, *XVII. Yüzyıl Divan şâiri Vecdî ve Dîvançesi*, Ankara 2002.

Ali Bolat, *Melâmetîlik,* İstanbul 2003.

Ali Cânib Yöntem, *Eski Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Haz. Ahmed Sevgi- Mustafa Özcan, İstanbul 1996.

Ali Cânip, *"*Ankara'da Yetişen Meşhûr Sîmâlardan Ankaralı İsmail Efendi", *Hayat*, XXI (1927), 403-405.

Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, İstanbul 1309.

Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî'ye göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasavvuf,* XIV (2005), 439-454.

Ali Osman Koçkuzu, "Sipehsâlâr ve Menâkıbü'l-ârifîn adlı eserlerde Sadreddîn-i Konevî'ye Yapılan Atıflar", *X. Millî Mevlânâ Kongresi, 2-3 Mayıs 2002 Konya*, 105-126.

Annemarie Schimmel, *I am Wind, You are Fire: The Life & Work of Rumi*, Boston 1992: Shambhala.

----------, *Sayıların Esrârı*, trc. Mehmed Temelli, İstanbul 1997.

----------, *The Triumphal Sun*, London 1980.

----------, "Shams-ı Tabrizî", *EI* (New Ed.), IX, (Fasc. 151-152), Leiden 1995, pp. 298.

----------, *Zwei Abhandlungen Zur Mystik Und Magie Des Islams Von Josef Hammer-Purgstall,* Wien 1971, 5-23.

Âşık Çelebi, *Meşâ'ir-i Şu'arâ*, nşr. M.Owens, London 1971.

Aziz Mahmud Hüdâyî, *Arapça ve Türkçe Tarîkatname,* haz: Nevzat Özkan, Kayseri 1998.

----------, *Habbetü'l-muhabbe*, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 2002.

Bedîüzzaman Firûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin,* trc. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1997.

----------, *Şerh-i ahvâl ve nakd ve tahlîl-i âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr Nîşâbûrî*, Tahran 1339-40 hş/ 1960-61 m.

Baha Tanman, “Galata Mevlevîhânesi*”, DİA*, XIII, 318.

----------, “Kasımpaşa Mevlevîhânesi”, *DİA*, XXIV, 554.

Bahâeddin Veled, *Maârif- Mecmûa-i Mevâiz ve Suhanân-i Sultânu’l-ulemâ Bahâeddin,* haz. Bedîüzzaman Firûzanfer, Tahran 1352 hş.

Bârihüdâ Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevîhânelerinin Mîmârî Özellikleri*, II (Katalog), SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2000.

Bayram Akdoğan, *“*Hüccetü’s-semâ‘ adlı Musiki Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed’in Musiki Anlayışı”, *AÜİFD*, XXXV (1996), 477-505.

----------, *İsmail-i Ankaravî’nin Hüccetü’s-semâ‘ Adlı Eserine Göre Musikî Anlayışı (Mevlevîliğin Musiki Görüşü)*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991.

Bilal Abdel-maksoud, *İbnu’l-farız ve İsmail Ankaravi’nin Kasîde-I Hamriyye Şerhi*, İÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2000.

Bilal Kuşpınar, *Ismail Ankaravî On The İlluminative Philsophy- His İzahu’l-Hikem: İts Edition and Analysısin Comporison With Dawwani’s Shawakil al-Hur, Together With The Translation Of Suhrawardi’s Hayakil Al-nur*, İSTAC, Kuala Lumpur 1996.

Burhâneddin Muhakkik Tirmizî, *Maârif: Mecmu’a-i Mevâiz ve Kelimât-ı Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizî,* nşr. Bedîüzzaman Firûzanfer, Tahran 1990.

Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmaniyye’den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, 21;

----------, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yay. ts.

Celâleddin Hümâyî, Mevlevî Çe i Gûyed I-II, Tahran 1362.

Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde “Mânâ Dili”, Mesnevî’nin Türkçeye Şerh Geleneği ve Bu Bağlamda Halvetî Şeyhi Abdülmecîd-i Sivâsî’nin Mesnevî Üzerine Çalışmaları”, *Tasavvuf,* XIV (2005), 121-148.

----------, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî-Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara 2000.

Ch. Pellat, “Manâkıb*”*, *EI*, VI, 355-357;

Davud-i Kayserî*, er-Resâil*, haz. Mehmet Bayraktar, İstanbul 1997.

Devin DeWeese, “Bâbâ Kâmâl Jandî and the Kubravi Tradition among the Turks of

Central Asia*"*, *Der İslam,* 71/1 (1994), 58-94.

Devletşah, *Devletşah Tezkiresi I-IV*, trc. Necâti Lugal, İstanbul 1977

Dilaver Gürer, *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin öyküleri*, İstanbul 2002.

E. Berthels., *"*Necm-ed-din Kübrâ*", İ.A*, İstanbul 1988, IX, 163-165;

E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1902-1924.

Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1973, 1995.

Ekrem Demirli, "Klasik İslâm Nazarîyâtı ve Osmanlı Düşüncesi Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazarî Tasavvuffun Kuruluşu*", MÜFEF Türklük Araştırmaları.*, XVI (2004).

----------, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* İstanbul 2005.

Ekrem Işın, "Galata Mevlevîhânesi"*, DBİA*, III, 362.

----------, "Mevlevîlik*", DBİA*, V, 424.

Erdoğan Pazarbaşı, *"*Vani Mehmed Efendi'nin zamanının mutasavvıfları hakkındaki düşüncesi ve onunla olan mücadelesi*"*, *EÜSBED,* V (1994), 459-466.

Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri,* İstanbul 1992.

----------, *"*Ankaravî, İsmail Rüsûhî*", DİA*, III, 212.

----------, "Menâzilü's-sâirîn"*, DİA*, XXIX, 122-123.

----------, *"*Tasavvufî Açıdan Fâtihâ Tefsîri*", OMÜİFD*, VIII (1996), 47-49.

Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye İnceleme-Metin*, haz. İlhan Genç, Ankara 2000.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi:İstanbul*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul 2003.

Feridüddin Attar, *Mantıku't-tayr*, trc. A. Gölpınarlı, Ankara 1962.

F. Nafiz Uzluk, *"*Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîlikle İlgili Notlar*"*, *SÜSAM*, BY 2.

Frietz Meier, "Bahâ-i Veled: Grundzüge seines Lebens und Seiner Mystik" , *Acta İranica'nın troisieme serie- Textes et Memories*, Leiden 1989, XIV, 74.

Fahreddin Irâkî, *Küllîyât-ı Dîvân-ı Şeyh Fahreddin İbrâhîm Hemedânî*, Tahran 1984.

Fâik Reşât, *Eslâf,* haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul ts.

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü, Ankara 1938.

Feridun Ahmed Sipehsâlâr, *Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddin-i Mevlevî*, tsh. Said Nefîsî, Tahran ts.

Feridun Nâfiz Uzluk, "Celâleddin Rûmî", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1960, X, 110.

Feridun Nâfiz Uzluk, *Ulu Ârif Çelebi'nin Rubâîleri*, 13-96.

Ferîdüddin Attâr, *İlâhînâme*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1947.

Franklin Lewis, *Rumi: The Past & Present*, Boston 2000.

Fuad Köprülü, *Türk Edebiyâtı târihi*, İstanbul 1980.

----------, *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991.

Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, V, 269-273.

Gazzâlî, *Nur Metafiziği-Mişkâtü'l-envâr*, trc.A.Cüneyd Köksal, İstanbul 2004.

Gönül Ayan, "Attâr, Esrârnâme'si ve Mevlânâ", *II. Milletlerarası Mevlâna Kongresi,* Konya 3-5 Mayıs 1990, 198.

Gülşehrî, *Mantıku't-tayr,* haz. Agâh Sırrı Levend, tıpkı basım, Ankara 1957.

H. Fikret Akasya, "Lefkoşe Mevlevîhânesi", *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, 3-5 Mayıs 1987* Konya, 99

Hacı Ahmet Sevgi, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Âdetleriyle ilgili Bilgiler*, Kayseri 1994.

Hâfız Hüseyin Kerbelâyî-i Tebrizî, *Ravzatü'l-cinân ve Cennâtü'l-cenân I-II*, haz. Cafer Sultân el-Karrâ´î, Tahran 1965.

Hâfız Muhammed Emin, *VII. Cild Tercümesi*, İÜTTK 6323.

Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, London 1973.

Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzîde*, ed. E.G.Brown, Leiden 1910.

Haririzade, *Tibyanu'l-vesâil*, Sül. Ktp. İbrahim Ef. 430.

Harun Anay, *Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994.

Hasan Çelebi, *Tezkîretü'ş-şu´arâ*, nşr. İ.Kutluk, Ankara 1978.

Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Semâ' Risâlesi", *MÜİFD*, IV (1987),

273-285.

----------, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, İstanbul 1999.

Hasan Özender, "Kıbrıs'ta Mevlevîlik ve Mevlevîler", *V. Millî Mevlânâ Kongresi,* Konya 1993, 99-100.

Hatîb Fârisî, *Menâkıb-i Cemâleddîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972.

Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere/ Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf,* XIV (2005), 285-330.

Henry Corbin, *Creative İmagination*, trans. R. Manheim, Princeton 1969.

Hocazade Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-evliyâ*, İstanbul 1318.

Hulûsî Kılıç, "Belâğat", *DİA,* V, 380-383.

Hulusi Lekesiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki değişimin Tasfiyeci (Püritanist) bir eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, HÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.

Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi,* trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

Hüseyin Ayan, "Cevrî İbrahim Çelebi", *DİA,* VII, 460.

----------, *Cevri-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum 1981.

Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî',* nşr. A.Nezih Galitekin, İstanbul 2001.

Hüseyin Elmâlı, "İbnu'n-nahvî, el-Kasîdetu'l-Münferice ve Tercümesi", *DEÜİFD*, XVI (2002), 40.

Hüseyin Gülerce, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*, İstanbul 1999.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmed Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul 1990.

Hüseyin Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, X (1962).

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-IV*, Beyrut: Dâr-ı Sâdır ths.

----------, *Resâil-i İbn Arabî*, Haydarabad 1361.

İbrahim Kunt, *Mesnevî Sözlükleri ve Abdullatîf b. Abdullah'ın Letâifu'l-lugât'ı*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1999.

----------, "Şeyh Gâlib ve as-Sohbetü's-sâfiyye", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III

(1949), 41.

İfâde-i Mahsûsa, Osmanlı Arşivi, YEE (Yıldız Esas Evrâkı) 35/33, 37/97.

İlmî Dede, *Cezîre-i Mesnevî Şerhi*, MÜİF Ktp. Yazma 71.

İsa Çelik, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Yedinci Cildi Üzerine", *AÜ Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XX (2002), 87.

----------, *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2001.

İskender Muzbeğ, "Mevlânâ'nın Sarayeova'da Yayınlanan Mesnevî'sine (I. Ve II. Cilt) Çeviri Açısından Genel Bir Bakış", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya 1990, 169-173.

İsmâil Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâu'l-müellifîn ve Âsâru'l-musannifîn*, tsh. Kilisli Rifat Bilge- İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ankara 1952

İsmail Durmuş, "İnşâ-Arap Edebiyâtı"; Mehmet Kanar-Rıza Kurtuluş, "İnşâ-Fars Edebiyâtı", Mustafa Uzun, "İnşâ-Türk Edebiyâtı", *DİA*, XXII, 335-339.

İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, "İbnü'n-nahvî", *DİA*, XXI, 163.

İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991.

İsmail Ferruh Efendi, *VII. Cild tercümesi*, Bulak 1268.

İsmâil Güleç, "Türk Edebiyâtında Cezîre-i Mesnevî Şerhleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XXIV (2004), 160-179.

İsmail Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi-Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004.

----------, *Rûhu'l-mesnevî I-II*, İst: Matbaa-i Âmire 1287.

----------, *Kitâbu'l-hitâb*, İstanbul 1840.

----------, *Kitâbu'n-netîce*, trc. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997.

İsmail Ünver, "Galata Mevlevîhânesi Şeyhleri", *Osmanlı Araştırmaları, XIV* (1994), 197-219.

İsmail Yakıt, "Mevlânâ'ya Göre Seyyid Burhâneddin", *XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyum*u, Ankara 1998, 43.

Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1869.

----------, *Mîzânu'l-hak: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. Mustafa Kara, İstanbul

1990.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, der. Şerâfettin Yaltkaya, İstanbul 1942.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, Kâhire tab'ı ts.

Kemâl Ahmed Dede, *Terceme-i Menâkıb-i Mevlânâ*, Sül. Ktp. Hâlet Ef. 82.

Kemâl Yavuz, "Türk Edebiyâtında Mesnevî'den ilk tercüme hikâyeler ve bazı dikkatler", *Uluslarası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, 15-17 Aralık 2000 Ankara, 356.

Kureşî, *Cevâhirü'l-muziyye fî Tabakâti'l-hanefiyye*, Matbaa-i İsa el-Bâbî 1979.

M. Fuad Köprülü, "Anadaolu'da İslamiyet", *DEFM*, V (1338), 297-301.

M. Sait Özervarlı, "Mebde ve Mead", *DİA*, XXVIII, 211-212.

M. Bahârî Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ Şiirleri, Aşk ve Felsefesi*, İstanbul 1965.

M. C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulama in The Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis 1988.

M. G. S. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, İstanbul 1993.

M. Erol Kılıç, "The İbn al-'Arabî of The Ottomans", 'Abdullah Salâhaddin al-'Ushshâqî (1705-1782) life, Works and Thoughts of an Ottoman Akbarî", *Journal Of the Muhyiddin İbn Arabî Society*, XXIV (1999).

----------, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul 2004.

----------, "Fusûsü'l-hikem", *DİA*, XIII, 231-237.

M. Haşim.Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi*, Kıbrıs 1986.

M. Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî*, Kahire 1985.

M. Hulusi Koner, *Mesnevî'nin Özü*, Konya 1961.

M. Kayahan Özgül, *Yenişehirli Avnî*, Ankara 1990.

M. Yekta Saraç, "Osmanlı Döneminde Belâğât Çalışmaları", *TUBA* XXVIII/1 (2004), 311-344.

M. Yekta Saraç, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Belâğat İle İlgili Eseri ve Bu Eserdeki Edebî Terimler", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyâtı Dergisi*, XXXI (2004), 282.

M. Zeki Pakalın, "Mesnevîhânlık", *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, II, 490.

Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, 435.

Marijan Mole, “La Danse Extatique en Islam”, *Les Danses Sacres*, Paris 1963, 252-273.

Mehmed Fevzi Efendi, *et-Tefrîd fî Tercemeti't-tecrîd (Mustafa Özdamar'ın “Ahmed Gazzâlî ve Tevhidde Tecrid” adlı kitabı içinde)*, İstanbul 1997.

Mehmed Kemiksiz, *Semâ ve Devran Risâlesi*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1997.

Mehmed Önder- İsmet Binark-Mustafa Nejat Sepetçioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Ankara 1974.

----------, “Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler”, *Konya'dan Dünyaya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya 2002, 140.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar-Seyid Ali Kahraman, İstanbul 1996.

Mehmed Şem'î, *İlâveli Esmâu'-tevârîh*, 70-72.

Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı şemsî*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa 1997.

Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, Dâru'l-hilâfe, 1911.

----------, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, haz. Yavuz Semenoğlu, İstanbul 1930.

Mehmet Öz, *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul 1997.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, trc. Veled Çelebi İzbudak, Ankara 1993; İstanbul 2003.

----------, *Fîh-i Mâ Fîh*, trc. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul 2001.

----------, *Mesnevî-i Murâdiyye*, trc. Muînüddin b. Mustafa, haz. Kemâl Yavuz, Ankara 1982.

----------, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. A.Gölpınarlı, Ankara 2002.

Mevlânâ Molla Hüseyin Kâşânî, *Lübb-i Lübâb-ı Mesnevî*, thk: Said Nefîsî, Tahran 1362.

Molla Fenârî, *Şerh-i Dîbâceti'l-Mesnevî*, Sül. Ktp. Esad Ef. 3684.

Muallim Naci, *Esâmi*, İstanbul 1308.

Muhammed İsa Walley, “Najmo'd-din Kobrā and the Kobrawiya Order”, *Sûfî*, II (1989), 22-26.

Muhammed İsa Walley, “Najm al-Din Kubrā and the Central Asian School of Sûfîsm (The Kubrawiyyah)”, *İslamic Spirituality*, New York 1991, II, 80-104;

Muhammed İsti´lâmî, "İran'da Mevlânâ'nın Tesiri ve Eserleri Üzerine Yapılan Önemli Çalışmalar", *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik*, Konya 2002, 295-300.

Muhammed Masum Şîrâzî, *Tarâiku'l-hakâik*, tsh. Muhammed Ca´fer Mahcûb, Kitâbhâne-i Senâî 1339-45 hş.

Muhyiddin Abdülkâdir, *el-Kevâkibü'l-muzî´a*, Haydarabad ts.

Mustafa Aşkar, "Molla Fenârî'nin 'Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî' Adlı Risâlesi ve Tahlîli", *Tasavvuf,* XIV (2005), 83-102.

----------, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 2001.

Mustafa Çıpan, *Divane Mehmed Çelebi*, 72-78.

Mustafa Demirci, *Semâ' Risâleleri*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996;

Mustafa İsen, "Türkçe Şâir Tezkireleri", *JOTS Türklük Bilgisi Araştırmaları*, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, 27/II (2003), 271-279.

Mustafa Kara, "Istılâhât-ı Sûfiyye", *DİA*, XIX, 210.

----------, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfîlere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *UÜİFD,* (1986), I/1, 63-67.

----------, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Istılahlarına Bakışı", *UÜİFD* I/1 (1986), 53.

----------, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002.

----------, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul 2004.

Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, "Mehmed Es'ad Dede Hayatı, Eserleri ve Şiirleri", *TUBA,* XXIV (2000), 249.

Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Miskinliknâme Mesnevîsinin Edisyon-kritiği*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1982.

Muvahhid Ali Muvahhid, *Şems-i Tebrîzî*, Tahran 1996.

Müjgân Cunbur, "Mevlânâ'nın İlk Mütercimi Gülşehrî", *Mevlâna Yirmi altı bilim adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, der. Feyzi Halıcı, Konya 1983.

Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, tıpkı basım, Ankara 2000.

----------, *Risâle-i menâkıb-i melâmiyye-i şüttâriyye-i melâmiyye*, Sül. Ktp. İbnü'l-emin 3357.

Naci Okçu, *Şeyh Galip: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divanının Tenkidli Metni*, Ankara 1993.

Nâimâ, *Târih*, trc. Zuhuri Danışman, İstanbul 1968.

Nazif Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", *DİA*, IV, 461-462.

Necati Elgin, "İsmail Ankaravî (Mesnevî Şârihi Rüsûhî Dede)", *Anıt* 30 (1960), I: 259.

Necati Öztürk, *İslamic Orthodoxy Among The Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-zade Movement*, Basılmamış Doktora Tezi, Edinburgh University 1981.

Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet, Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001.

Necip Fazıl Duru, "Mevlevî Şâirlerde: Mevlânâ Portresi", *Uluslarası Mevlânâ Bilgi Şöleni,* Ankara 15-17 Aralık 2000, 383-432.

----------, "Mevlevî Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi", *Tasavvuf,* XI (2003), 157.

Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat- Usûlu Aşere-Risâle İle'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl,* haz. Mustafa Kara, İstanbul 1980.

Nejat Göğünç, "Kalenderhâne Câmii", *İÜEF Tarih Dergisi*, İstanbul 1984, 487.

Nevin Korucuoğlu, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1994.

Nezihe Araz, *Anadolu Evliyâları*, İstanbul 1988.

Nihat Azamat, "Divane Mehmed Çelebi", *DİA*, IX, 435-437.

----------, "Evhadüddin-i Kirmânî", *DİA*, XI, 518-20.

----------, "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV, 255.

Nihat M. Çetin, "Mesnevî'nin Konya Kütüphânelerindeki Eski Yazmaları", *İEFB Şarkiyat Mecmûası*, IV (1961), 97-118.

Gülzâr-ı Ma´nevî ve İbrâhîm Tennûrî, haz. Ali Rıza Karabulut-Ramazan Yıldız, Kayseri 1978.

Nuri Şimşekler, *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i esrâr'ı*, SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1998.

O. Nuri Küçük, "Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufi Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ'î",

Tasavvuf, XIV (2005), 457.

----------, "Mevlânâ'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I-II", *Tasavvuf*, XI-II (2003-2004).

Oliver Leaman, "İsmail Anqaravi on the İllimunative Philosophy", *Journal of Semitics Studies*, XLIV/1 (1999), 152.

Omid Safi, "Did The Two Oceans Meet? Connections and Disconnections between Ibn al-'Arabî and Rûmî", *Journal Of The Muhyiddin Ibn Arabî Society*, XXVI (1999), 64-65.

Orhan Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", *DİA*, XII, 84-86.

Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234.

Osman Ergin, *Maârif Tarihi*, İstanbul 1939.

Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177.

Osman Turan, "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair bir Kaynak:Fustâdü'l-adâle fî Kavâidi's-saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 537-570.

Osman Türer, *Muhammed Nazmî: Hayatı Eserleri ve Hediyyetü'ihvân'ı*, AÜİF, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1982.

----------, *Türk Mutasavvıf ve Şâiri Muhammed Nazmî*, Ankara 1988.

Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964.

Ömer Faruk Akgün, "Abdülbâki Gölpınarlı", *DİA*, XIV, 146-149.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Dımaşk 1957.

Paul Balafant, "Tirmidhi, Sayyid Burhân al-din al-Husayn Muhakkikî", *EI (New Edition)*, Vol. X, (Fasc. 171-172), 1999 Leiden, ss. 546-547.

Peçevî İbrâhîm Efendi, *Peçevî Târihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981.

R. A. Nicholson, *The Masnavi of Jalaluddin Rûmî, ed. From the oldest manuscirpts available, with critical notes, translation and commentary*, E.J. Gibb Memorial, New series IV, text I-VI, translation, commentary I-VI, Leiden-London, 1925-1940.

Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", *DİA*, XXIX, 441-448.

Rüsuhi Baykara, "Osmanlı Devletinde İlk Tütün İçme Yasağı ve İktisâdî Sebebi", *Tarih*

Dünyası, III/23 (1953), 993.

S. Nüzhet Ergun, *Şeyhülislâm Bahâyî Efendi*, İstanbul 1933.

----------, *Türk Şâirleri*, 666.

----------, Şeyh Gâlip Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1935.

S.Pazouki, "Spritiual Walayah or Love in the Mathnawi Mawlavi: A Shi'te View", *İnternational Conference on Mawlawi Rumi*, 25-26 January 2002 İslamic Center Of England.

Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî*, İÜTTK Türkçe Yazmalar 1495.

Sadettin Kocatürk, *Gülşehrî ve Feleknâme*, Ankara 1982.

Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2003.

Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târîhi (Mecmû´âtü't-tevârîhi'l-Mevlevîyye)*, haz. Cem Zorlu, İstanbul 2003.

Sâkıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*, Kahire 1283/1867.

Salih Trako, "Sarayevo'da Mesnevî Dersleri ve Mesnevîhânlar Üzerine", *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya 1987, 143-146.

Sarı Abdullah, *Cevahir-i Bevâhir-i Mesnevî*, 25.

----------, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde-i ve'l-me'âd*, İstanbul 1288.

Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, İstanbul 2000.

Semâvî Eyice, "Kalenderhâne Câmii", *DİA*, XXIV, 251

Semih Ceyhan, *Abdullah Salâhî Uşşâkî ve Vücûd Risâleleri,* MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998.

----------, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 325-334.

----------, "Mey ve Ney (Aşkın Birliği)", *Keşkül*, II (2004), 23-5.

----------, "Semâ'ın Mahiyeti hakkında bir Karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî", *III. Üsküdar Sempozyumu Aziz Mahmud Hüdâyî*, 20-22 Mayıs 2005.

Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100.

----------, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şerîat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University 1990.

Senâî, *Mesnevîhây-ı Hakîm Şerh-i Seyrü'l-'ibâd ile'l-me'âd*, tsh. Muhammed Takî Radavî, Tahran 1969.

----------, *Hadîkatü'l-hakîka ve Şerî'atü'l-tarîka*, tsh. Müderris Radavî, Tahran 1329 h.ş..

Server Dayıoğlu, *Galata Mevlevîhanesi*, Ankara 2003.

Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî, *Maârif,* trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara ts.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Sûfî Essays*, Albany 1972, rep. 1991.

Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003.

Shams al-Diin Ahmad-e Aflaakii, *The Feats of the Knowers of God (Manaaqeb al`aarefiin),* trc. John O'Kane, 2002.

Suad el-Hakîm, *İbn Arabi Sözlüğü,* trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2005.

Sultan Veled, *İbtidânâme,* trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 1976.

----------, *İntihânâme*, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 2122.

Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-ma'ârif tercümesi,* trc. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul ts.

----------, *Oeuvres Philosophiques et Mystiques (Opera Metaphysica et Mystica III) (Mecmû'a-i Athâr-i Fârisî)*, thk: S. H. Nasr, Tahran 1970.

---------- *Heyâkilu'n-nûr*, thk: M.Ebû Reyyân, Kahire 1957.

----------, *Nur Heykelleri*, trc. Saffet Yetkin, Ankara 1947, 1986, 1987.

Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzali", *DİA*, II, 70.

----------, "Aşk", *DİA*, IV, 11-17.

----------, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, XXI, 41.

----------, "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, 438.

----------, *İslam'da Semâ' ve Musiki*, İstanbul 1976.

Şem'i, *Şerh-i Mesnevî,* Sül. Ktp. Halet Ef. 334.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm I-IV*, İstanbul 1306-1311.

Şems-i Tebrîzî, *Konuşmalar I-II*, trc. M. Nuri Gençosman, İstanbul 1974.

----------, *Makâlât*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1369 hş./1990 m.

Şerifzâde Mehmed Fâzıl Paşa, *Şerhü'l-evrâdi'l-müsemmâ bi hakâyık-ı ezkâr-ı Mevlânâ*,

İstanbul 1283/ 1853.

Şihâbettin Uzluk, "Galata Mevlevîhânesi ve Şeyh Ahmed Celâlettin Baykara Dede Efendi", *III. Milli Mevlânâ Kongresi*, Konya 1988, 299.

Tahirü'l- Mevlevî, *Matbûât alemindeki hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, İstanbul 1990.

----------, *Çilehane Mektupları*, Ankara 1995.

----------, *Şerh-i Mesnevi*, İstanbul 2001.

Tehanevi, *Keşşaf-ı Istılâhât-ı Fünûn I-II,* haz. Refîkü'l-'acem, Lübnan 1996.

Tevfik, *Mecmû'atü't-terâcim*, İÜTY192 (Tevfik Tezkiresi).

Tezkire-i Sehî, İstanbul 1325.

Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi Ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002.

Vâhid Göktaş, "Mevlânâ Şems Münasebetinde İnsân-ı Ma´şûk Felsefesi", *Tasavvuf,* XIV (2005), 549-563.

Vâhidî, *Menâkıb-i Hâce-i Cihân*, ed. Gönül Alpay-Şinasi Tekin, haz. Ahmed T. Karamustafa, tıpkı basım, Harvard University 1993.

Veli Saylam, *Ankaravî İsmail Rusuhî ve İzahu'l-hikem Adlı Eser*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990.

Veyis Değirmençay, *Sultan Veled ve Rebâbnâme*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996.

Victoria R. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, trc. Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İstanbul 1998.

Yakup Şafak, "Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Hz. Mevlânâ ve Eserleri Üzerine Çalışma Yapanlar", *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya 1989.

W.Chittick, "Notes on Ibn al-Arabî's Influence in The subcontinent", *Moslem World*, CLXXXII/3-4 (1992), 225.

----------, "Ibn Arabî and His School", *Islamic Sprituality*, ed. Sayyed Hossein Nasr, New York 1991, 49.

----------, "Rumi and the Mawlawiyyah", *İslamic spirituality,* ed. Sayyed Hossein Nasr, 1991, II, 105-126;

----------, “Rumi ve Vahdeti’l-vücûd”-*Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İstanbul 1997, 231-275.

----------, *The Sufi Path of Love*, New York 1983.

William Chittick-Peter Lamborn Wilson, *Fakhruddin ´Iraqi: Divine Flashes*, New York: 1982.

Yekta Saraç, “Kasîde-i Hamriyye ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, *VII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi,* 1999.

Yusuf Çengî, *Menhecü’l-kavî*, Kahire 1289/1872 .

Yusuf Dülger, *Semâ Risâleleri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998.

Yusuf Sîneçâk, *Cezîre-i Mesnevî*, Sül Ktp. Hacı Mahmud 3088.

Yusuf Ziya, *Mihrâb 1*, 1340/1924, 578-595.

Zâkir Şükrü Efendi, “İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi (Mecmû´a-i Tekâyâ)”, nşr. Şinasi Akbatu, *İslam Medeniyeti Dergisi*, V (1981), 81.

Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî I*, İstanbul 1984.